

Berkeley

La realidad física solo existe en tanto que es percibida o pensada por alguien

APRENDER A PENSAR

Berkeley rompió con el modo tradicional de ver el mundo al llevar hasta el extremo la confianza en los sentidos como fuente de conocimiento. Así, defendió que lo único que se puede conocer de un objeto es lo que se percibe de él, no lo que es en sí, y concluyó que la realidad física solo existe en tanto que es percibida o pensada por alguien. Para fundamentar esta teoría, el pensador irlandés utilizó numerosos argumentos, muchos de los cuales siguen teniendo interés y una actualidad incuestionables. Berkeley inauguró con ello una nueva corriente de pensamiento, el idealismo, clave en la historia de la filosofía, y abrió nuevas vías de reflexión de permanente interés en campos tan variados como la ciencia y la tecnología.

APRENDER A PENSAR

Berkeley

La realidad física solo existe en tanto que es percibida o pensada por alguien

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 24-25, 29, 62-63, 84-85, 108-109, 135;
Archivo RBA: 43; Getty Images: 51, 143; Bridgeman: 99;
Art Archive: 122-123

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8730-4
Depósito legal: B-20156-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

¿Qué tienen en común las propuestas de la física cuántica, el estudio de la mente humana o las teorías sobre el impacto de la realidad virtual en la cultura? La respuesta es un gran cambio en la concepción del universo. Un cambio en el que las relaciones entre observador y objeto se hacen cada día más interesantes y complicadas. Comprender el alcance de este cambio no es fácil cuando se está inmerso en él. Por eso es muy valioso remontarse a los orígenes de esa concepción del mundo —la que rechaza la máquina como modelo para comprender el universo y el ser humano— y entender mejor las alternativas que se barajaron en el momento de su fundación. Ahora bien, si en ese momento histórico a caballo entre los siglos XVII y XVIII hubo un gran pensador «alternativo» ese fue, sin duda, George Berkeley.

Un viejo dicho celta dice: «El bosque no tiene necesidad del hombre, en cambio el hombre siempre necesitará del bosque». George Berkeley ha pasado a la historia por ser el primer pensador que trató de argumentar seriamente lo contrario: que el bosque necesita al hombre. Y no por una cues-

ción de sostenibilidad ecológica —que Berkeley apoyaría sin duda, porque su obra anticipa aspectos del discurso ecologista actual—, sino porque, pensaba él, si no hubiera observadores de bosques, seres conscientes que los contemplan, los recorren o sienten su olor en otoño, no habría bosques. Tratándose de realidades sensibles, podemos decir que su ser consiste siempre en ser captados, pensados o imaginados por alguien. Su manera de existir consiste en ser percibidos. *Esse est percipi*, «ser es ser percibido».

Berkeley no pronunció nunca exactamente esta frase pero, como sucede a veces, la leyenda que se le atribuye perfecciona la realidad y la hace más verdadera. Lo más parecido que Berkeley escribió es una mezcolanza de latín e inglés que aparece en sus apuntes personales: «*Existence is percipi or percipere or velle, ie. agere*» («Existencia es ser percibido o percibir o querer, es decir: actuar») y la teoría general que quiere expresar con ella se denomina «inmaterialismo».

El sentido del inmaterialismo berkeleyano se podría resumir diciendo que, para Berkeley, la esencia de la realidad física es información, y no materia entendida como masa inerte y disponible como recurso para hacer con ella cualquier cosa. En otras palabras, para Berkeley, lo que el hombre denomina «realidad física» o «sustancia material» —la materia, el universo, en definitiva— solamente puede existir en la medida en que es percibido o pensado mediante la mente, es decir siendo ineludiblemente objeto de una actividad mental. De ahí que los únicos agentes verdaderos que actúan en el universo sean sustancias inmateriales. Y de ahí, también, el nombre de «inmaterialismo» aplicado a la hipótesis berkeleyana. Para fundamentar esta teoría Berkeley movilizó numerosos argumentos, muchos de los cuales siguen teniendo un interés y una actualidad incuestionables. Fue el primero, por ejemplo, en proponer una nueva teoría

de la visión humana según la cual la actividad creadora de la mente está involucrada en todos los actos de percepción visual. Esto equivale a decir que «ver» es ya una forma de «pensar» y que la concepción del mundo determina la percepción sensible que se tiene de él.

Berkeley también puede ser considerado el primer filósofo moderno del lenguaje y su obra implica un nuevo modo de entender el conocimiento humano distinto del habitual tanto en la filosofía moderna como en la antigua. El modelo tradicional de conocimiento considera, en efecto, que la mente, cuando funciona bien, obtiene una «representación» o copia más o menos adecuada del mundo físico exterior. Para Berkeley, en cambio, este enfoque «representacionista» no es correcto y lo que la mente obtiene del mundo físico, cuando funciona bien, no es una representación sino el mundo físico mismo, sin abstracciones ni intermediarios. En consecuencia, lo que la mayoría designa habitualmente con el término «materia», para Berkeley no existe.

Corrientes clave de la filosofía actual, como el pragmatismo (cuya principal premisa es que solo es verdadero lo que funciona, es decir, el mundo real objetivo), la filosofía analítica (centrada en el estudio del lenguaje y el análisis lógico de los conceptos), la fenomenología (que relaciona entre sí distintas observaciones empíricas de fenómenos) o la hermenéutica (que intenta explicar la universalización del fenómeno interpretativo desde la historicidad concreta y personal), encuentran en la obra de Berkeley un precedente muy importante y una fuente de reflexión de permanente interés. Además, problemas fundamentales de la física contemporánea o de las actuales ciencias cognitivas entroncan directamente con la fórmula berkeleyana del *esse est percipi*.

Es importante destacar que Berkeley no negó nunca la realidad física de las cosas ni sugirió que el mundo que mues-

tran nuestros sentidos fuera falso. Como escribió alguna vez, con su filosofía «el caballo sigue estando en el establo y el libro en la estantería». Solo que no hay otro libro más real o más verdadero «distinto de» o «debajo de» ese libro que podemos leer, oler o sostener con las manos. Este aspecto de la obra de Berkeley interesó mucho a una parte de la incipiente filosofía norteamericana y por esta razón —sumada a otras—, puede decirse que George Berkeley fue también el primer gran filósofo de la historia de Estados Unidos.

Berkeley vivió en Rhode Island tres años y los orígenes de tres grandes universidades norteamericanas —Yale, Columbia y Berkeley— guardan alguna relación con él. En Europa, sin embargo, tuvo menos éxito. Sus argumentos dejaron bastante estupefactos a la mayoría de los filósofos y científicos del siglo XVIII que, en lugar de anticipar cosas como la física cuántica o los *big data* de nuestros días, pensaron que Berkeley trataba de llamar la atención con argumentos rebuscados o de dar la espalda al progreso científico de su siglo.

Hoy está claro que ambas cosas no son verdad, pero en su momento no era tan evidente y la frase que mejor resume el primer impacto de su obra —con excepciones muy notables— es: «Muy inteligente pero obviamente falso». El problema básico aquí es el siguiente: la filosofía moderna, inaugurada por Descartes en el siglo XVII, toma como punto de partida la actividad de la propia mente y se basa en los datos que resultan evidentes para cada uno de nosotros. Esto significa que se basa en una experiencia indudable pero, por ello mismo, individual y subjetiva. El carácter objetivo y universal de esta experiencia solo puede fundamentarse en un segundo momento de la argumentación mediante algún tipo de razonamiento lógico no siempre sencillo.

De una u otra manera, todos los grandes pensadores desde Descartes hasta nuestros días han tenido que enfrentarse

a este problema y dedicarle mucha atención. Para algunos de ellos la teoría berkeleyana de que solo existen sucesos físicos para un observador resulta muy inquietante y parece, tal vez erróneamente, la mejor expresión del peligro que hay que evitar. Por esta razón, durante un par de siglos, muchos libros de filosofía han utilizado a Berkeley como ejemplo de lo que le puede pasar a un pensador si no vigila sus niveles de «fenomenismo», es decir, si se fija demasiado en los contenidos inmediatos de la conciencia.

Aunque las aportaciones más influyentes de Berkeley a la historia de las ideas se sitúan en el terreno de la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia, en su obra también encontramos elementos de ética o filosofía política de gran interés. Entre ellos destaca el hecho de ser —junto a Rousseau y antes que él— el primer pensador que critica algunos supuestos básicos de la Ilustración desde planteamientos contemporáneos.

Berkeley es, por ejemplo, uno de los primeros filósofos en reivindicar el valor filosófico de la infancia. También es el primer pensador importante que sugiere que el futuro intelectual de Occidente no se va a determinar ya en la vieja Europa sino en la nueva América. Su teoría sobre la desobediencia civil o sus ideas de filosofía económica —que le llevarán a proponer, al final de su vida, la creación de un banco nacional irlandés— son también dignas de ser tomadas en consideración.

Berkeley vislumbró como pocos pensadores de su tiempo la inminencia de la Revolución industrial y algunas de sus más importantes repercusiones, tanto en el terreno de la economía como en el de la política. Su obra presenta, por tanto, dos grandes vertientes filosóficas. Una de carácter más metafísico, centrada en la exposición de su doctrina del inmaterialismo, y otra más amplia, en la que se desarrollan

las implicaciones de sus ideas básicas en diferentes aspectos de la cultura, como la política, el arte o la religión. Presentar el conjunto de la obra de Berkeley requiere, por tanto, un buen hilo conductor.

Para facilitar el acceso al pensamiento de Berkeley conviene comprender en primer lugar el alcance de sus principales aportaciones en el terreno de la ciencia, fundamentalmente de la óptica y de las matemáticas. Como se trata, además, de los temas predominantes en sus primeras publicaciones, este aspecto de su obra constituye una herramienta de gran utilidad para entender el ambiente cultural en que se desarrolló su juventud.

Por otra parte, el principal empeño intelectual de su época de madurez se apoya en el desarrollo de su crítica a la noción de materia, un desarrollo en el que pueden distinguirse dos momentos muy diferenciados: la publicación de su principal obra, el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* y la posterior pérdida (durante un viaje) del manuscrito de la anunciada «segunda parte» que finalmente decidió no rehacer. Así pues, en la obra de Berkeley resulta muy conveniente distinguir entre dos niveles de argumentación. Dos niveles que se pueden denominar «versión débil» y «versión fuerte» del inmaterialismo. La versión débil abarca un conjunto completo y estructurado de argumentos contra la noción de materia dominante en la época, unos argumentos que apenas se ven afectados por la ausencia de la segunda parte del *Tratado*. La versión fuerte del inmaterialismo, en cambio, recoge las implicaciones generales de la versión débil en lo que se refiere al conocimiento humano y la concepción de la naturaleza. Esta versión fuerte sí se ve afectada por la ausencia de una segunda parte del *Tratado*, por lo que debe recomponerse a partir de fragmentos muy diversos. Entre esas implicaciones generales destaca la

refutación del modelo «representacionista» del conocimiento, cuyos representantes más destacados son, para Berkeley, Locke y Aristóteles, sus dos grandes adversarios.

Junto con una drástica revisión de las nociones de «existencia», «sensación» o «realidad», la versión fuerte del inmaterialismo implica revisar también los conceptos de «naturaleza» y de «lenguaje», un reto que Berkeley no tardó en afrontar. La aventura americana del filósofo, con sus luces y sus sombras, supone precisamente una ampliación del horizonte teórico de su pensamiento que sirve para profundizar un poco más en su filosofía de la naturaleza y en su filosofía del lenguaje. Las tentativas y puntos de fuga que aparecen en la labor filosófica de esta época, lejos de menoscabar el interés del pensamiento de Berkeley, permiten contemplar el inmaterialismo como un gran programa de investigación que la ciencia y las humanidades del siglo XX han retomado en un nuevo contexto tecnológico.

La última parte de la vida de Berkeley, ya de regreso en Irlanda una vez abortado su proyecto americano, se caracterizó, además de por su retirada del «gran mundo», por un creciente interés social y una mayor atención a las áreas de la economía, la ética y la política; es decir, por estar centrada en la «praxis», en las aplicaciones éticas y sociales de su quehacer filosófico. En este período destaca, además, la gran dosis de atención prestada por el filósofo a lo que hoy se llamaría «medicina alternativa». La fase final de la producción berkeleyana constituye, por tanto, un buen momento para recoger las principales aportaciones del autor en los terrenos de la filosofía política, la economía y la antropología en general.

Berkeley vivió la edad dorada de la teoría del conocimiento occidental. La élite intelectual de Europa —heredera de una larga tradición de la que ya no era esclava y testigo de

un nuevo mundo que estaba surgiendo en la política, en la ciencia y en la tecnología— disfrutó a comienzos del siglo XVIII de un margen de libertad sin precedentes. Pero no es el valor histórico el que justifica volver ahora la mirada sobre George Berkeley. *Rara avis* en la historia del pensamiento, siempre fascinante y provocadora, la obra de Berkeley amplía hoy el horizonte de las nuevas formas de comprensión del mundo moderno y de la cultura actual.

OBRA

- **Escritos de juventud.** Este período podría denominarse «primera etapa irlandesa» y concluye con el traslado de Berkeley a Inglaterra tras la publicación en 1710 del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano.* De esta etapa destacan, además del *Tratado,* las siguientes obras: *Comentarios filosóficos, Miscelánea matemática* y *Aritmética sin álgebra,* las tres de 1707 y *Ensayo de una nueva teoría de la visión* (1709).

- **Escritos de madurez.** Esta fase abarca el período entre su primer viaje a Inglaterra y el regreso de su viaje a Norteamérica en 1731. De este período destacan: *Sobre la obediencia pasiva* (1712), *Tres diálogos entre Hylas y Filonús* (1713), *De motu* (*Sobre el movimiento,* 1721), *Ensayo para prevenir la ruina de la Gran Bretaña* (1721) y *Alcifrón o el filósofo minucioso* (1732).

- **Etapa final o «segunda etapa irlandesa».** Desde su regreso de Norteamérica en 1731 hasta su muerte. En este período se incluyen: *La teoría de la visión, vindicada y explicada* (1933), *El analista. Un discurso dirigido a un matemático infiel* (1734), *El preguntón* (1735-1737), *Siris: una serie de reflexiones e investigaciones filosóficas sobre las virtudes del agua de alquitrán y otras cuestiones* (1744), *Una palabra para el cuerdo o exhortación al clero católico romano de Irlanda* (1749), *Máximas sobre el patriotismo* (1750), *Más pensamientos sobre el agua de alquitrán* (1752) y *Miscelánea* (1752).

CRONOLOGÍA COMPARADA

V **1685**
Nace el 12 de marzo en Kilkenny, Irlanda.

V **1700**
Ingresa en el Trinity College de Dublín.

V **1704**
Obtiene el *master* por el Trinity College.

V **1707**
Publica *Aritmética*. Es elegido *fellow* (miembro de la junta de gobierno) del Trinity College.

V **1710**
Es ordenado pastor. Publica la primera parte del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano.*

V **1713-1714**
Viaja a París y se encuentra con Nicolas Malebranche pocos días antes de la muerte del filósofo francés.

1680 1690 1700 1710

H **1688**
La Revolución gloriosa depone al católico Jacobo II. El protestante Guillermo de Orange es invitado a ocupar el trono inglés.

A **1687**
Newton publica sus *Principia*, donde presenta la ley de la gravitación universal.

H **1714**
Jorge de Hannover sube al trono con el nombre de Jorge I. Muere en Versalles Luis XIV, el Rey Sol.

H **1715**
Primera rebelión jacobita en favor del católico Jacobo Eduardo.

A **1704**
Muere John Locke, fundador del empirismo.



V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA
V 1716-1718
Emprende un gran viaje por Europa como acompañante del obispo George Ashe.
V 1724
Abandona el Trinity College para ser deán de Derry.
V 1728
Se casa con Anne Forster. Embarca hacia América y se instala en Rhode Island.
V 1731
Regresa a Londres al no llegar el apoyo financiero para el proyecto de las Bermudas.
V 1734
Es consagrado obispo de Cloyne. Publica *El analista*, obra en que ataca la certeza filosófica de las matemáticas.
V 1752
Abandona Irlanda y se instala en Oxford.
V 1753
Muere el 14 de enero en Oxford; es enterrado en la capilla de la Christ Church.
1720
1730
1740
1750
A 1735
William Hogarth publica su serie de grabados conocidos como *La vida de un libertino*, donde satiriza las costumbres de la época
A 1726
Jonathan Swift publica *Los viajes de Gulliver*.
H 1720
Estalla la burbuja de la Compañía del Mar del Sur: el colapso de las acciones en la Bolsa de Londres produce fuertes pérdidas financieras.
A 1732
Nace George Washington en la colonia británica de Virginia
A 1716
Muere el filósofo alemán Gottfried Leibniz
A 1727
Muere Isaac Newton.

Capítulo 1

UNA NUEVA FILOSOFÍA PARA UNA CIENCIA NUEVA

A comienzos del siglo XVIII el gran ciclo de la disputa teológica había finalizado y un nuevo reto determinó el pensamiento filosófico: la disociación entre la experiencia personal del mundo y el experimento de la ciencia. Berkeley percibió muy bien su trascendencia y su impacto en nociones como las de «conocimiento» o «naturaleza».

George Berkeley nació el 12 de marzo de 1685 en Kilkenny (Irlanda), y siempre se consideró irlandés. Su celo por defender los intereses de su isla, siempre desde una sincera lealtad a la Corona británica, no deja lugar a dudas sobre este sentimiento de pertenencia. Su madre era irlandesa, pero su padre —que era terrateniente y además ejerció varios puestos como funcionario de cierto rango— era inglés y había llegado de niño a Irlanda, donde el abuelo paterno se había establecido y prosperado en calidad de «súbdito leal a Carlos I», es decir, de miembro de una familia que había sufrido algún tipo de represalia por parte de la República antes de la restauración de los Estuardo en 1660 y que, después de esta, se vio recompensada con alguna prebenda. Cuando en 1688 la Revolución gloriosa expulsó definitivamente a los Estuardo e instaló a los Orange, los Berkeley tomaron partido por los segundos, pero conservaron una cierta inclinación jacobita que la obra de Berkeley deja traslucir en ocasiones (los jacobitas, llamados así por el rey depuesto, Jacobo II, eran los partidarios de

la restauración). Políticamente hablando, Berkeley siempre supo maniobrar con el poder, pero nunca se le consideró del todo «trigo limpio».

En cualquier caso, los Berkeley formaban parte de ese *establishment* político y económico no católico que desde mediados de siglo —con Oliver Cromwell primero y con Carlos II después— se había ido haciendo con el control administrativo y económico de Irlanda. Aunque la familia no era noble, tenía cierto lejano parentesco con la poderosa familia de los Berkeley de la zona de Gloucester, que todavía pervive como una de las grandes familias de la aristocracia inglesa.

Las referencias de su infancia presentan al futuro obispo y filósofo como un niño preguntón y desconfiado, con un fuerte afán de experimentación. Esta inquietud intelectual tuvo un papel destacado en momentos cruciales de su vida. Una leyenda de juventud bastante conocida le presenta experimentando en sí mismo, con la ayuda de un amigo, los efectos de la asfixia en el momento próximo a la muerte. Aunque en opinión de Arthur Aston Luce (1882-1977), el gran biógrafo e intérprete de Berkeley, se trata de un relato de dudosa autenticidad difundido por quienes querían destacar su excentricidad, es indudable que la imagen del Berkeley de la adolescencia y primera juventud que ha llegado a la actualidad no priva de verosimilitud a este relato.

Otros dos rasgos personales de Berkeley en los que coinciden desde muy pronto quienes le trataron son su desinterés por el dinero y los honores, y sus dotes como fascinante conversador. Parece quedar fuera de toda duda, pues, que su motivación filosófica fue siempre original y genuina, y muy anterior a su opción por el sacerdocio anglicano y sus deberes apologéticos.

En 1700, a los quince años de edad, ingresó en el Trinity College de Dublín como *pensioner*, es decir, como estudiante de nivel adquisitivo medio. El Trinity College de la capital irlandesa era por aquel entonces una institución educativa bastante avanzada, de notable prestigio académico, en la que las principales obras de los filósofos europeos —como René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704) o Nicolas Malebranche (1638-1715)— formaban una parte troncal y muy importante del currículo, junto con los últimos avances de la naciente nueva ciencia; a todo ello se sumaba una sólida formación filológica en latín, griego y hebreo. Dos años después de su ingreso, en 1702 Berkeley fue elegido estudiante modelo de su colegio por sus excelentes resultados académicos.

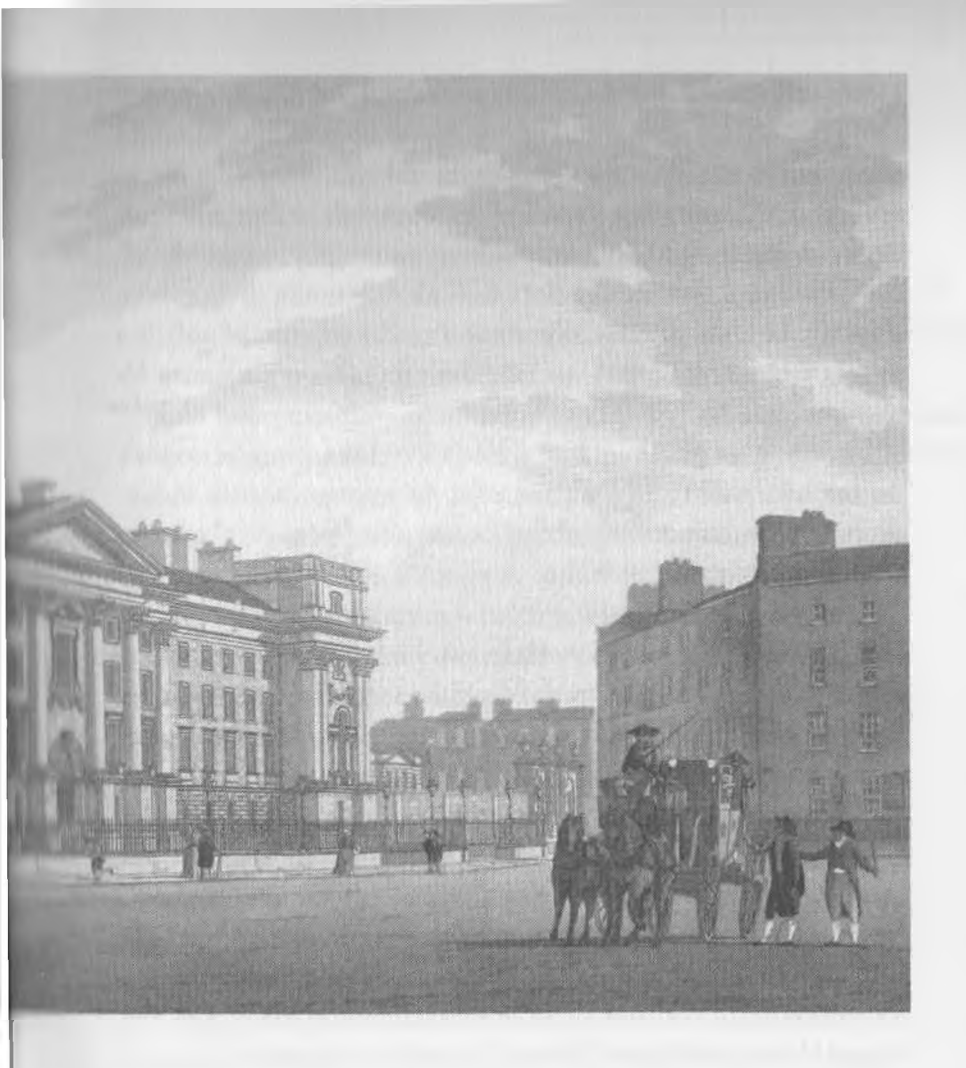
En el Trinity College el joven Berkeley no solamente adquirió una formación profunda y completa que le permitiría ganarse la vida como profesor de griego y de hebreo, o contribuir significativamente a la historia de las matemáticas, sino que, a diferencia de lo habitual entre la mayoría de los grandes pensadores, parece bastante claro que las ideas centrales de su filosofía se fraguaron muy pronto; básicamente a comienzos de su veintena, inmediatamente después de licenciarse en el Trinity College.

De hecho, su primer trabajo publicado con éxito e impacto internacionales, el *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, lo dio a la imprenta con solamente veinticuatro años, en 1709, y para entonces ya había publicado anónimamente (en 1707, el mismo año en que fue elegido *fellow*, es decir, miembro de la junta de gobierno del Trinity College), otros dos trabajos académicos de carácter matemático: *Aritmética sin álgebra* y *Miscelánea matemática*. ¿Cómo explicar este potente currículo científico inicial que, además, Berkeley no descuidaría nunca a lo largo de su vida?



UN SEMILLERO DE GRANDES HOMBRES

El Trinity College de Dublín, fundado en 1592 por la reina Isabel I de Inglaterra, es desde hace siglos una de las instituciones académicas más prestigiosas del mundo anglosajón. A través de los años han pasado por sus aulas, además de George Berkeley, otros hombres ilustres de todas las áreas del conocimiento, como los escritores Jonathan Swift (compañero y amigo de Berkeley), Oscar Wilde, Bram Stoker y Samuel Beckett, además de varios premios Nobel. Su famosa biblioteca (que Berkeley recordó en sus



escritos como un lugar frío, húmedo y mohoso) alberga en la actualidad la mayor colección de manuscritos y libros impresos de Irlanda, entre ellos el famoso *Libro de Kells*, uno de los más suntuosos manuscritos iluminados que han sobrevivido a la Edad Media. Berkeley permaneció ligado al Trinity durante veinticuatro años, desde su ingreso en 1700 hasta que fue nombrado deán de Derry. En la imagen, el Trinity College de Dublín a mediados del siglo XVIII.

Entre la mirada antigua y medieval del mundo y la mirada moderna median tres grandes revoluciones culturales que tuvieron lugar aproximadamente en ese período que se ha dado en llamar «crisis del Barroco». A diferencia de la visión clásica y humanista, la visión moderna del mundo se enfrentó a la naturaleza como un laberinto engañoso y ajeno a lo humano, a la sociedad como un teatro —en el que el vicio y el interés lo explicaban casi todo—, y al ser humano como un ser contradictorio y antinatural permanentemente movido por la insatisfacción y el descontento respecto de sí mismo y del mundo que le rodeaba.

Aunque en el mundo griego —y en el judío, el egipcio o el oriental— se podrían citar antecedentes más o menos excepcionales de estas tres vivencias, solo a partir del siglo XVI y en Europa, estas tres formas de pensar las cosas se convirtieron en el fundamento de la experiencia del mundo, en su piedra angular. Tres grandes motivos de reflexión que se habían abierto paso en el ambiente intelectual del joven Berkeley y conformaron el trasfondo de las principales controversias y novedades culturales de la Europa y la Irlanda de su época. Particular importancia tiene, en el caso de Berkeley, la ruptura de la nueva física con la ciencia antigua. Una ruptura que Berkeley apoyó y aplaudió desde el primer momento, pero que iba a interpretar en un sentido muy peculiar.

Entre los siglos XVII y XVIII la visión de la naturaleza sufrió una serie de transformaciones radicales. En muy pocas generaciones se sucedieron vertiginosamente —y en el sentido literal de la expresión— hallazgos tan fundamentales como que la Tierra es redonda y se mueve, que no es el centro del universo, que el universo no tiene centro y el espacio es

infinito, o que los fenómenos físicos terrestres también son matematizables.

No se trata solo de novedades científicas, se trata de cambios esenciales en la manera de percibir el mundo y de ubicarse en él compartidos por cualquiera que esté dotado de una cultura básica. La mirada europea de comienzos del XVIII estaba fascinada, por ejemplo, con la idea de que hay mundos insospechadamente pequeños que el microscopio nos revela, y solo parcialmente hasta que se disponga de otros microscopios mejores que revelen otros niveles de realidad todavía más pequeños, todavía más «microscópicos». Lo mismo sucede con el telescopio, de manera que no solo nuestro espacio es infinito, sino que hay en él infinitos espacios o niveles de espacialidad que dependen del tamaño del observador.

Los objetos propios de la visión son el lenguaje de la naturaleza.

Ensayo de una nueva teoría de la visión

Uno de los mejores amigos de Berkeley desde su juventud fue el escritor, también irlandés, Jonathan Swift (1667-1745), el creador de Gulliver. De hecho, la literatura de ciencia ficción, con selenitas y marcianos, surgió en esa época, y la posibilidad de crear androides u hombres máquina, que también fascinó al imaginario colectivo de la época como consecuencia de la expansión de racionalismo, abunda en esta misma línea.

En las mentes europeas de comienzos del siglo XVIII latía la idea de que en la punta de un alfiler puede caber un sistema solar entero y de que el mundo conocido puede, a su vez, caber en el alfiler de un mundo monstruosamente grande. También se asumía, generalmente, la idea de que a la especie humana le «faltan» sentidos para percibir adecuadamente la realidad y que a los cinco tradicionales habría que añadir

otros muchos sentidos para poder hablar objetivamente del mundo, un presupuesto que Berkeley criticó por considerarlo contradictorio.

A este cambio radical en la noción de naturaleza le acompañó otro no menos radical en las nociones de ciencia y conocimiento científico. En sus líneas generales, los nombres de Bacon, Galileo o Descartes encarnaron de manera ejemplar la magnitud del cambio acontecido en la relación científica del hombre con la naturaleza. Para Francis Bacon (1561-1626), uno de los padres del empirismo filosófico y científico, la clave de la ciencia natural no era la contemplación de un orden de cosas fatal e inexorable, sino la capacidad para predecir y producir fenómenos. «Saber es poder», afirmó, y conocer la naturaleza implica necesariamente —y no por razones prácticas sino estrictamente intelectuales— dominarla.

A su vez, Galileo Galilei (1564-1642), considerado el padre de la astronomía y la física modernas, concibió la ciencia como un conjunto de experiencias teóricas ideales que refutan o verifican hipótesis previas. Sus mejores trabajos ejemplificaron el tránsito revolucionario de la experiencia al experimento. En contra de lo que se suele decir, lo específico del surgimiento de la ciencia natural moderna no es el recurso a la experiencia sino el recurso al experimento, que son dos cosas distintas. La experiencia es el contenido que la propia naturaleza proporciona a nuestros sentidos. El experimento es el resultado de constatar el comportamiento de la naturaleza frente a una construcción teórica previa de nuestra razón: hipótesis, teorías, leyes. En el experimento nuestra razón produce también los procedimientos e instrumentos para recoger información y predetermina el sentido posible de los datos. El experimento remite a una experiencia artificial con un significado prefijado por el hombre. La

DE LA EXPERIENCIA AL EXPERIMENTO

Toda la aventura cultural y científica de la primera mitad de siglo XVIII, de la que George Berkeley fue sin duda uno de los principales protagonistas, se halla magistralmente ilustrada por el célebre cuadro *Experimento con un pájaro en una bomba de aire* (1768) de Joseph Wright, pintor por excelencia de la Revolución científica e industrial. En él queda representada con una fuerza sorprendente la confrontación entre la racionalidad del experimento y el sentido de la experiencia cotidiana. La luz del Siglo de las Luces correrá siempre el peligro de encerrarse en una noción instrumental de racionalidad humana que abre un insondable abismo entre la verdad de una naturaleza sin sentido y el sentido de la biografía humana. La compasión y el llanto de las niñas por el animal sacrificado evoca ese sentimiento moral innato y «estético» antes que razonador que se propone como verdadera fuente de virtud. Berkeley, el filósofo, podría ser el personaje meditabundo de la derecha, que reflexiona sobre las implicaciones de la nueva ciencia.



vieja física aristotélica era tan fiel a la experiencia como la que más, pero no hacía experimentos. En este sentido cobra una importancia fundamental la producción de instrumentos artificiales de observación y medida que amplían la experiencia natural del cosmos.

René Descartes, por su parte, expulsó las viejas causas formales y finales de la ciencia y propuso una noción de naturaleza como sustancia extensa que identifica la esencia del mundo físico con la materia y la esencia de la materia con el objeto propio de las matemáticas. Se inauguró así un programa de investigación natural en el que el ser humano estaba en condiciones de conocer a la perfección y fabricar si es preciso —y siempre lo es— cualquier sistema material del universo y en el que la máquina se convertía en modelo de comprensión universal. Un modelo capaz de explicar toda realidad física, desde el cuerpo humano hasta el cosmos mismo en su totalidad. Es lo que se conoce como «mecanicismo».

Sin cuestionar el contenido y el valor de la ciencia de su tiempo, Berkeley criticó o matizó drásticamente los tres presupuestos fundacionales encarnados en las figuras de Bacon, Galileo y Descartes.

Para empezar, el objeto propio de la física moderna es, efectivamente, predecir y producir fenómenos, pero para Berkeley el verdadero saber de la naturaleza no se agotaba aquí y seguía siendo posible un conocimiento objetivo de la naturaleza independiente del dominio y control de la misma. Además, en el procedimiento científico moderno, pensaba el filósofo, tanto las propias leyes e hipótesis que configuran los experimentos, como los datos que estos nos proporcionan son constructos teóricos, es decir, nociones artificiales cuya justificación última es la eficacia en la predicción o producción. Finalmente, la esencia del mundo físico no puede ser *res extensa* o sustancia material (una de las

tres sustancias descritas por Descartes, junto a la *res cogitans* o sustancia mental, y a Dios) porque la verdadera relación lógica que nos permite comprender el contenido de nuestra experiencia sensible no es la de causa-efecto sino la de significante-significado.

En cualquier caso, el adversario natural y directo de la filosofía berkeleyana de la naturaleza no fue ninguno de estos tres padres fundadores, sino la estrella indiscutible en la cultura de su juventud: Isaac Newton (1642-1727), quien propuso el primer modelo cosmológico moderno universalmente aceptado, en el que la gravedad explica el comportamiento de cualquier sistema de elementos físicos con masa en un espacio tridimensional absoluto y un tiempo absoluto.

Los *Principia de Newton* (*Philosophiæ naturalis principia mathematica*) se publicaron cuando Berkeley tenía dos años y su impacto cultural está realmente a la altura de la conocida frase de Voltaire: «Dios dijo hágase Newton, y se hizo la luz». Pero pasado el primer impacto, y hecho balance de la cantidad de problemas que la física de Newton no resolvía, la ciencia y la filosofía europeas tuvieron que enfrentarse a los nuevos retos y problemas que el cosmos newtoniano planteaba.

George Berkeley pertenece a la primera generación de intelectuales europeos que asumió esta tarea y abordó un problema que se convirtió en capital y que lo fue también en las obras de John Locke y David Hume (1711-1776): ¿es posible comprender la percepción y el pensamiento humanos con los mismos procedimientos mecánico-matemáticos que se emplean para explicar los fenómenos en la física de Newton? Es aquí donde cobra una importancia de primer orden la teoría óptica y es aquí, sin duda, donde Berkeley realizó su aportación científica más valiosa.

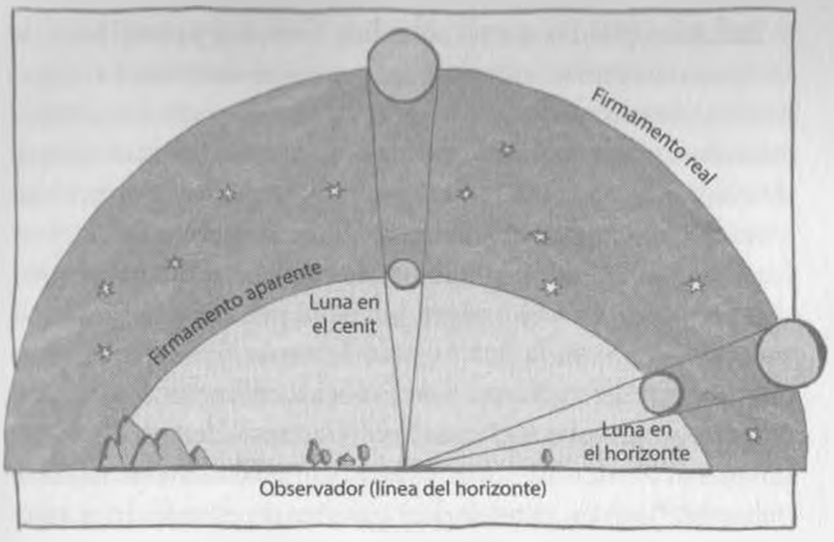
¿Por qué se ve la Luna más grande cuando está cerca del horizonte? La tendencia natural de científicos aficionados y profesionales ante esta pregunta es pensar en ángulos de refracción o densidades de la atmósfera, pero lo cierto es que el factor que más incide en este fenómeno son nuestros hábitos de estimación de tamaños relativos. La comparación con los objetos terrestres que se atisban en el horizonte, como casas, árboles o aviones, hace que el cerebro asigne una distancia y un tamaño distintos a la Luna según se encuentre más alta o más baja en el cielo.

Es difícil explicar con palabras la verdadera teoría de la visión.

Ensayo de una nueva teoría de la visión

La obra óptica de Berkeley abordó problemas como este —problemas que incluso hoy en día no están todavía totalmente resueltos por la ciencia—, y fue mucho más eficaz criticando soluciones falsas que resolviéndolos por completo. No obstante, las grandes líneas de su argumentación y su planteamiento general son esencialmente correctos y, desde luego, fueron los más acertados de su tiempo. Su aportación científica definitiva en este terreno consistió en demostrar que los principios que explican el funcionamiento de las lentes y del globo ocular humano hasta que se proyecta una imagen invertida en la retina —aunque, naturalmente, sí explican cosas que le pasan a nuestra visión si miramos por una lente o contraemos nuestro globo ocular—, no son los que explican la visión humana, y desde luego no explican nuestra percepción visual del espacio y la profundidad.

La clave del fenómeno de la Luna en el horizonte y, en general, de nuestra percepción de una tercera dimensión



La ilusión lunar hace que la Luna parezca de distinto tamaño cuando está cerca del cenit o del horizonte. No hay causas físicas que expliquen tal diferencia, creada «ilusoriamente» por el cerebro por comparación con los objetos cercanos.

en el espacio —la que nos hace apreciar la profundidad y la distancia de las cosas— no está en la trigonometría sino en la neurología, y si no fuera porque en la época de Berkeley la neurología no existía, se podría decir incluso que este descubrimiento capital fue expuesto y defendido por primera vez en 1709 en el *Ensayo de una nueva teoría de la visión* de Berkeley.

Óptica y geometría

Si estas afirmaciones todavía resultan importantes actualmente, a comienzos del siglo XVIII poseían un valor excepcional. La geometrización del universo llevada a cabo por el cartesianismo encontró en el desarrollo teórico y técnico de la óptica un correlato muy eficaz en su intento de introducir por primera vez la matemática, no solo en el funcionamiento general del universo, sino en el de la percepción humana.

Influidos por Descartes, muchos filósofos y científicos de la época sostenían que la configuración de nuestra experiencia visual se lleva a cabo mediante una serie de cálculos geométricos naturales o intuitivos que nuestra mente ejecuta de manera automática. No en vano, una de las aportaciones técnicas de Descartes y su círculo de allegados fue el perfeccionamiento de la cámara oscura, un instrumento óptico que proporciona una imagen bastante precisa de la realidad visible: disminuye la luz y conserva en las cosas la proporción exacta de su forma y su colorido. El mismo artefacto con el que pintaba sus cuadros Johannes Vermeer de Delft (1632-1675), uno de los pintores neerlandeses más reconocidos del Barroco, vinculado a ese círculo cartesiano, y también el artefacto que había adoptado Locke como modelo para explicar la percepción humana.

Berkeley coincidía con algunos de estos cartesianos en la idea de que la percepción visual de la distancia, la magnitud y la situación de los objetos requiere una participación activa por parte de nuestra mente pero, a diferencia de ellos, pensaba que esta participación activa no consiste en un cálculo geométrico natural o innato —es decir, en un ejercicio de triangulación automática—, sino en un proceso más complejo todavía que implica asociaciones de estímulos de diversas modalidades sensoriales —fundamentalmente la vista y el tacto—, hábitos de acción y movimiento, y contextos de percepción y actuación.

Berkeley tomó aquí de Locke el rechazo al innatismo (es decir, la presencia de conocimientos previos a los adquiridos por medio del aprendizaje o la experiencia), en este caso a la existencia de una capacidad de cálculo geométrico innata, y la insistencia en la importancia de la asociación y la experiencia acumulada en la memoria. Sin embargo rechazó de Locke elementos clave tales como que haya

objetos que se perciben por más de un sentido —nuestras modalidades sensoriales, para Berkeley, no tienen ningún objeto en común— e insistió en dos principios originales y decisivos en la historia de la óptica. Estos dos principios son el de que, desde un punto de vista óptico, la visión humana es estrictamente bidimensional, y el de que el único objeto real de la visión humana es la luz en sus diferentes modalidades cromáticas.

Aunque el Berkeley del *Ensayo de una nueva teoría de la visión* no propuso todavía el inmaterialismo y trató de mantenerse, como Newton, en el riguroso terreno de la ciencia, el objetivo último de su argumentación fue mostrar que la esencia de los procesos más importantes de la percepción humana no es de índole geométrica ni matemático-cuantitativa, sino que está relacionada con la experiencia ligada a la percepción sensorial.

Filosofía de la visión humana: una nueva teoría de la visión

Berkeley argumentaba que la convergencia entre el espacio de nuestras impresiones visuales y el de nuestras impresiones táctiles y motoras en una única experiencia espacial es un proceso de asociación e interpretación de estímulos, es decir, de interpretación coherente de estímulos cromáticos de orden visual y estímulos de orden cinético-táctil. Esto significa que involucra toda la experiencia sensorial del sujeto, incluidos los estímulos táctiles o musculares, la memoria o la interpretación de los más delicados matices y transiciones cromáticos, exactamente igual que hace un buen pintor.

Para justificar esta tesis, Berkeley resumió, organizó y criticó con gran rigor las diversas teorías ópticas propuestas

en su época en lo que concierne a tres aspectos de la percepción visual: la distancia, la magnitud y la situación de los objetos que vemos en el espacio. Berkeley realizó un cuidadoso estudio de los movimientos oculares asociados a la visión y recopiló las cuatro grandes anomalías que, a su juicio, hacen inexplicable una explicación geométrica de la experiencia visual humana: el problema de Barrow (se refiere a una anomalía óptica que se produce al combinar lentes convergentes y un espejo cóncavo), el del tamaño de la Luna en el horizonte (anteriormente tratado), el del ciego de Molyneux (que plantea el problema de si un ciego que recupera la vista sería capaz de reconocer sin tocarlos una esfera y un cubo que anteriormente distinguía por el tacto) y el de la imagen invertida en el fondo de la retina.

Los dos principios básicos que Berkeley consideraba totalmente probados con su nueva teoría de la óptica —expuestos en el *Ensayo de una nueva teoría de la visión*— son, en primer lugar, que las ideas de la vista y del tacto son dos clases totalmente distintas y heterogéneas de ideas, sin que exista ninguna en común, y en segundo lugar que los objetos propios de la vista no pueden existir sin tener en cuenta la existencia previa de la mente ni son solamente las imágenes de las cosas exteriores. Las implicaciones filosóficas de tales principios resultan verdaderamente importantes y pueden resumirse en tres.

La primera es que el objeto propio de la vista «está» en la mente y que el espacio de nuestra experiencia es algo que la mente construye como un esquema coherente interpretando estímulos de diferentes sentidos, incluidos los que producen nuestras propias acciones.

La segunda es que nada se percibe realmente por más de un sentido. Esta tesis no solo diverge de la de Locke sino que también diverge, por primera vez, de la doctrina de los cinco

«objetos sensibles comunes» de Aristóteles (el movimiento, la quietud, el número, la figura y la magnitud o tamaño), que son los captados por cada uno de los sentidos externos.

La tercera es que carece de fundamento científico la distinción entre «cualidades primarias», las que percibimos en los cuerpos y se supone que están objetivamente en ellos, como el tamaño o el peso, y «cualidades secundarias», las que se supone que no están como tales en las cosas porque solo reflejan cómo influyen las cosas en nosotros, como el sabor o el color.

LA FUERZA Y EL INFINITO EN LA NUEVA CIENCIA NATURAL

Berkeley fue consciente desde muy pronto de que su filosofía le planteaba un grave problema en el terreno de la física: el de cómo conciliar la física de Newton con su tesis de que el movimiento, la figura y la extensión perceptibles por la vista y por el tacto son completamente distintos entre sí. Aunque Berkeley trabajó ya sobre esta cuestión desde sus años de estudiante, no publicó nada relevante hasta que, en 1720, la Academia de Ciencias de París convocó un premio de ensayo sobre las causas del movimiento. Berkeley concurrió con su obra *De motu* (*Sobre el movimiento*), escrita en latín y publicada en 1721.

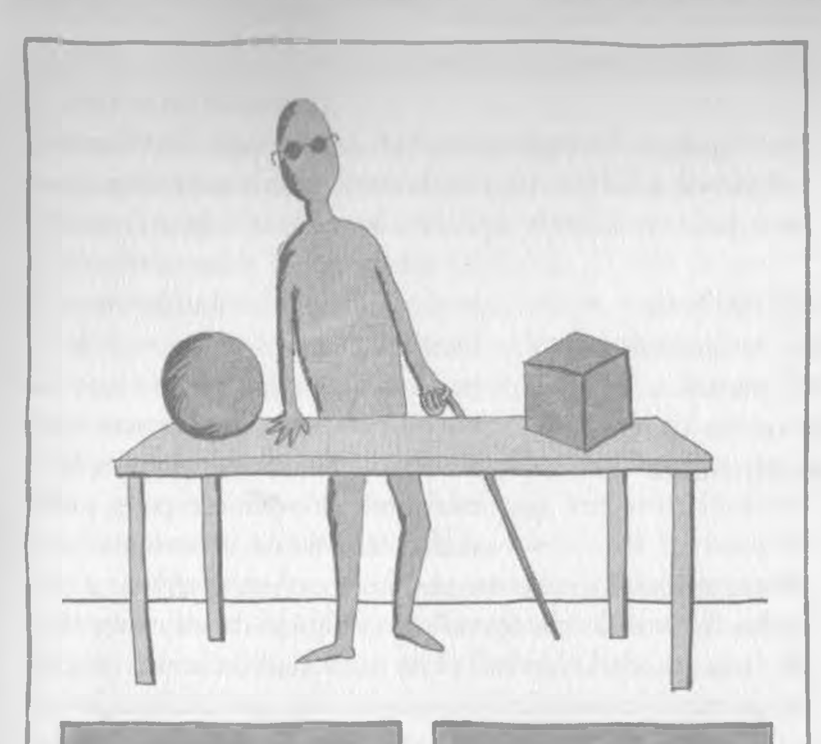
En esta obra, más que dar una respuesta física a un problema físico, proponía replantearse globalmente qué es la física. El punto de partida de su planteamiento es que solamente tenemos, y solamente podremos tener, una experiencia directa —es decir, un referente empírico real— de nociones tales como «fuerza», «actividad» o «acción causal» en el interior de nuestra mente, es decir, como propiedades exclusivas de la vida mental. Solo las mentes son realmente activas, no así la materia.

DE LA ÓPTICA A LA FILOSOFÍA

El problema del ciego de Molyneux es una de las cuatro grandes anomalías que, según Berkeley, convierten en algo inexplicable una explicación geométrica de la experiencia visual humana. Tal como lo presentó Locke, el problema consiste en lo siguiente: supongamos que un hombre ya adulto es ciego de nacimiento y que se le ha enseñado a distinguir por medio del tacto la diferencia que existe entre un cubo y una esfera del mismo metal, e igual tamaño aproximadamente, de tal manera que, tocando una y otra figura, puede decir cuál es el cubo y cuál la esfera. Imaginemos ahora que el cubo y la esfera se encuentran sobre una mesa y que el hombre ciego recobra la vista repentinamente. La pregunta es si, antes de tocarlos, podría diferenciar por medio de la vista —y sin intervención del tacto— la esfera y el cubo.

Respuestas distintas para una misma cuestión

John Locke respondió negativamente a la pregunta, mientras que los cartesianos lo hicieron afirmativamente. Por su parte, el filósofo y matemático alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), uno de los grandes pensadores de los siglos XVII y XVIII, presentó, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (una refutación capítulo por capítulo de la obra mayor de Locke, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*), una respuesta también afirmativa pero matizada: sí que podría diferenciar los dos objetos antes de tocarlos, pero siempre que alguien le advirtiese previamente que se hallaba ante una esfera y un cubo. La respuesta de Berkeley fue, en cambio, que no podría diferenciarlos, pero su no es distinto al de Locke. En cierto sentido es un no más rotundo, porque Locke admite que la vista y el tacto del ciego perciben ya objetos comunes solamente por el hecho de recobrar la vista —aunque ello no baste para realizar la asociación—, cosa que Berkeley no admite. Sin embargo, Berkeley añadió una observación muy interesante: aunque objetivamente no haya ningún elemento común entre nuestra experiencia visual y táctil del cubo, es también cierto que la imagen del cubo sería más apta para representar la secuencia táctil de tocar un cubo si quisiéramos representar una cosa con la otra.



Empiristas	Racionalistas
El ciego no puede reconocer a primera vista las formas geométricas previamente tentadas, dado que lo que se abre inicialmente ante sus ojos nada tiene que ver con lo que sus manos han tocado con anterioridad.	El ciego sí puede reconocer las formas geométricas porque él aprende a través de lo sensorial y el entendimiento comprende intelectualmente las características del objeto. Cuando esa persona ve los objetos, sí puede reconocer cuál es cuál porque reconoce las características.
La percepción sensorial y el juicio pertenecen a niveles distintos y están siempre separados.	La percepción sensorial y el juicio están siempre conectados.
Solo la experiencia y el aprendizaje son capaces de entablar entre el tacto y la vista vínculos estables, permanentes e indisociables.	La experiencia no es solo sensorial y no es la única base del conocimiento.

Por supuesto, la experiencia natural del mundo físico está autorizada a hablar del mundo como si una cosa empujase a otra, pero en el fondo atribuir a los objetos físicos capacidad de acción por sí mismos tiene tanto sentido como atribuirles metas o intenciones por sí mismos, y la experiencia científica del mundo no puede permitirse esa licencia argumental. Nuestra experiencia científica del mundo se limita, pues, a acumular fenómenos recurrentes que determinadas fórmulas matemáticas permiten predecir y controlar. Atribuir a estas fórmulas, o a alguno de sus componentes, una realidad objetiva o una capacidad de acción propias es un error. Se trata de creaciones de nuestra inteligencia que —cuando están bien hechas y se emplean bien— tienen un valor descriptivo y pragmático, pero no realmente explicativo.

Esos principios no explican la causa de los fenómenos... simplemente los reducen a leyes generales.

Siris

En consecuencia, para Berkeley la explicación última del cambio en los procesos físicos no puede proceder del nivel de los objetos físicos. De hecho, y como ya había indicado Malebranche, la relación causa-efecto no es nunca un dato, sino una inferencia estadística, y las leyes no son más que teorías o constructos de la física.

El más famoso defensor de esta posición berkeleyena fue seguramente David Hume, aunque llegó todavía más lejos en este sentido. La tesis de Berkeley es que términos como «fuerza», «causa» o «ley» tienen significación propia y real solo cuando se aplican a sucesos de la mente, pero no cuando se aplican a procesos físicos, un campo en el que únicamente poseen una significación analógica y operacional en el contexto de teorías. La tesis de Hume es que no tienen

significación propia en ninguno de los dos casos, ni en la materia ni en la mente.

Para Berkeley, en suma, la física es la ciencia que descubre, predice y produce fenómenos, perceptibles por algún observador, que mantienen entre sí conexiones relativas a algún observador. Junto a ella y además de ella es preciso que haya una filosofía de la naturaleza que aclare las condiciones de posibilidad de estos fenómenos, aclare la racionalidad de sus relaciones e interprete el significado de las mismas.

Al margen de esta interpretación del conocimiento científico, que se denomina «fenomenista», «empirocriticista» u «operacionalista», la principal aportación de Berkeley al terreno de la física fue, sin duda, su cuestionamiento de la existencia de un espacio y un tiempo absolutos. Un cuestionamiento que ya aparece en el *Ensayo de una teoría de la visión* y que se extendió al terreno de las matemáticas.

El analista y el problema del cálculo infinitesimal

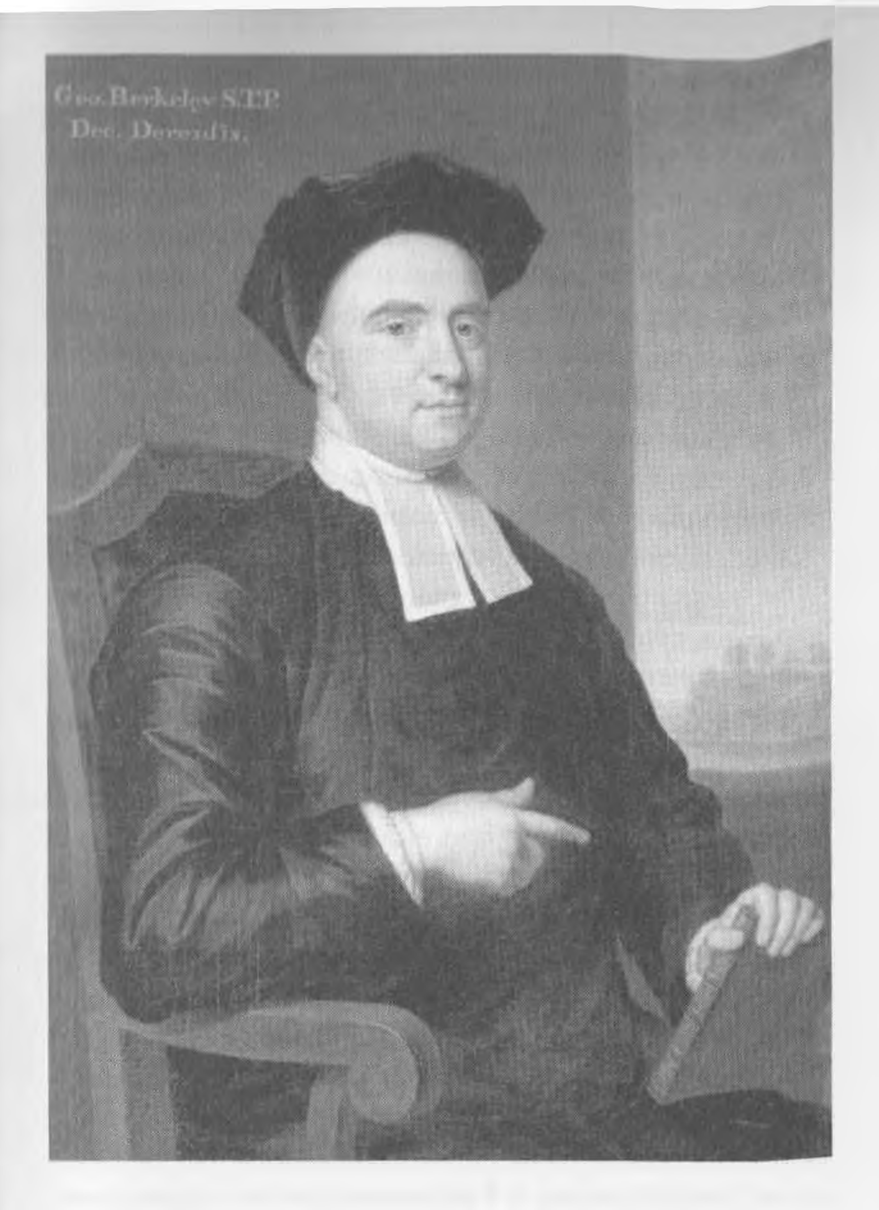
Según el enfoque de Berkeley los fenómenos físicos son analizables hasta cualidades sensibles mínimas, pero no hasta cantidades mínimas que es imposible experimentar. El principio perceptivo implicado aquí es que lo que es visible no puede estar compuesto de cosas invisibles. En consecuencia, el nuevo cálculo infinitesimal que acababa de surgir como instrumento matemático de la nueva física planteaba un problema a la filosofía de Berkeley si se entendía como una descripción real de la materia. La sugerencia de Berkeley fue que el cálculo infinitesimal debe ser considerado como un instrumento válido, como una técnica eficaz de computación, pero no demuestra que nin-

guna realidad física —teórica o real— sea infinitamente divisible.

Los primeros escritos publicados anónimamente por Berkeley fueron matemáticos, y esta fue una temática que nunca abandonó. Sin embargo su principal aportación en este terreno quedó recogida en un escrito de 1734: *El analista. Un discurso dirigido a un matemático infiel.*

En diversos lugares de su obra, Newton había tratado de demostrar el fundamento matemático del nuevo «cálculo de fluxiones», como lo denominaba él, o «cálculo diferencial», como lo denominaba Leibniz. Ambos autores se disputaban su invención, pero ninguno de los dos había sido capaz de justificar este procedimiento de cálculo en el sentido de darle una demostración matemática rigurosa. Tampoco lo habían conseguido sus discípulos, entre los que se encontraba el astrónomo de la corte real, Edmund Halley (1656-1742). En los últimos años de su vida Halley expresó en varias ocasiones su opinión de que el cristianismo era irracional y algunos amigos de Berkeley, entre ellos el político y poeta Joseph Addison (1672-1719), le pidieron una respuesta a esta opinión. Pero la contestación de Berkeley adoptó una estrategia sorprendente, que fue la de criticar la racionalidad de los matemáticos, es decir de los intentos de demostración del nuevo cálculo presentados hasta el momento, como el del propio Halley, que se basaba en el de Newton, y que se daban por buenos.

Berkeley siempre sintió un profundo respeto por Newton como científico y como hombre. Newton, además, era un pensador sinceramente religioso, de manera que Berkeley nunca se planteó atacar directamente su obra. Pero llevaba varios años estudiando el problema del cálculo infinitesimal y en este momento encontró la excusa perfecta para presentar al público su reflexión. Los intentos de justificación del



George Berkeley, considerado el fundador de la moderna escuela del idealismo, desarrolló su teoría filosófica como respuesta al escepticismo y el ateísmo. Su tesis «inmaterial» mantenía que no se puede concebir que la materia exista con independencia de la mente y que los fenómenos de los sentidos solo pueden explicarse a través de la existencia de un dios que permita la percepción en la mente humana. Arriba, Berkeley retratado por John Smybert (1730).

cálculo infinitesimal propuestos hasta el momento no eran consistentes ni se atenían a la precisión exigida por el razonamiento matemático. La eficacia que el cálculo tenía en la práctica —y que Berkeley reconocía— podía ser compatible, a su juicio, con dos o más errores de fundamentación que se complementaban entre sí.

Berkeley demostró que en momentos críticos de las fundamentaciones del cálculo infinitesimal basadas en los métodos del matemático Guillaume de l'Hôpital (1661-1704), del también matemático Johann Bernoulli (1667-1748) o de Newton, es decir, prácticamente en todas, había algún momento clave en el que se empleaba la inducción y no la deducción, es decir, que se generalizaba pero no se demostraba, y eso no es válido en matemáticas. Además, también señaló que con frecuencia se proponían definiciones triviales o contradictorias de los elementos de la demostración, de manera que el infinitesimal acababa siendo «el fantasma de una cantidad desaparecida».

Actualmente está claro que, en este punto, Berkeley tenía bastante razón. De modo que, aunque *El analista* se inscribe inicialmente en el contexto de una controversia religiosa, su papel en la historia de las matemáticas es importante. Puede afirmarse que el cálculo infinitesimal no se consideró debidamente argumentado hasta que en el siglo XIX los matemáticos lograron resolver realmente los problemas planteados por Berkeley. Su interés por la filosofía de la ciencia no le abandonó nunca y hasta el final de su vida siguió publicando reediciones o secuelas de sus primeras grandes obras científicas sobre la visión o sobre la fundamentación de la nueva matemática. No fue hasta sus últimos años, sin embargo, cuando se ocupó de verdad de temas médicos o biológicos, y puede decirse que, en la fase central de su biografía, la crítica a la noción moderna de materia fue la que concentró sus esfuerzos.

Una de las grandes novedades científicas que se produjo a principios del siglo XVIII fue, precisamente, el inicio de la separación entre los métodos y los objetivos de la ciencia y los métodos y los objetivos de la filosofía; una separación que culminaría en la obra de Kant a finales de ese mismo siglo. No es exagerado afirmar que el inmaterialismo de Berkeley constituye el principal hito filosófico en este camino antes del propio Kant. Las reflexiones científicas con las que el joven Berkeley se inició en el mundo filosófico prepararon claramente el camino a su inmaterialismo.

CAPÍTULO 2

EL INMATERIALISMO, UNA CRÍTICA DEL MECANICISMO

El inmaterialismo de George Berkeley cuestionó una concepción de la realidad, emergente en su tiempo. que tomaba a la máquina como modelo para explicar el mundo y la mente humana. Fue, ante todo, una crítica de este modelo mecanicista del conocimiento y una propuesta de explicación racional de la conciencia a partir de sus contenidos primordiales.

Hacia 1703 el joven Berkeley se había convertido en secretario de algunos de los clubs de debate de estudiantes del Trinity College, donde las últimas novedades filosóficas y científicas eran discutidas por universitarios brillantes e inquietos. Es casi seguro que el surgimiento del inmaterialismo está asociado a esta etapa y que fue en el fragor de estos debates —de contenido secreto— donde vio la luz lo que él denominó su «hipótesis inmaterial».

En 1704 Berkeley obtuvo su grado de bachiller y en 1707 terminó su *master* y pasó a ser profesor del Trinity College —o más propiamente *fellow*, en la terminología de la institución—, lo que implicaba ordenarse como sacerdote de la Iglesia anglicana. Las publicaciones que avalaban ese puesto hasta la fecha no tenían un carácter estrictamente filosófico, sino más bien científico. Sin embargo, el año de su ordenación, 1710, fue también el de la publicación de su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, su obra filosófica fundamental. Berkeley contaba por aquel entonces veinticinco años.

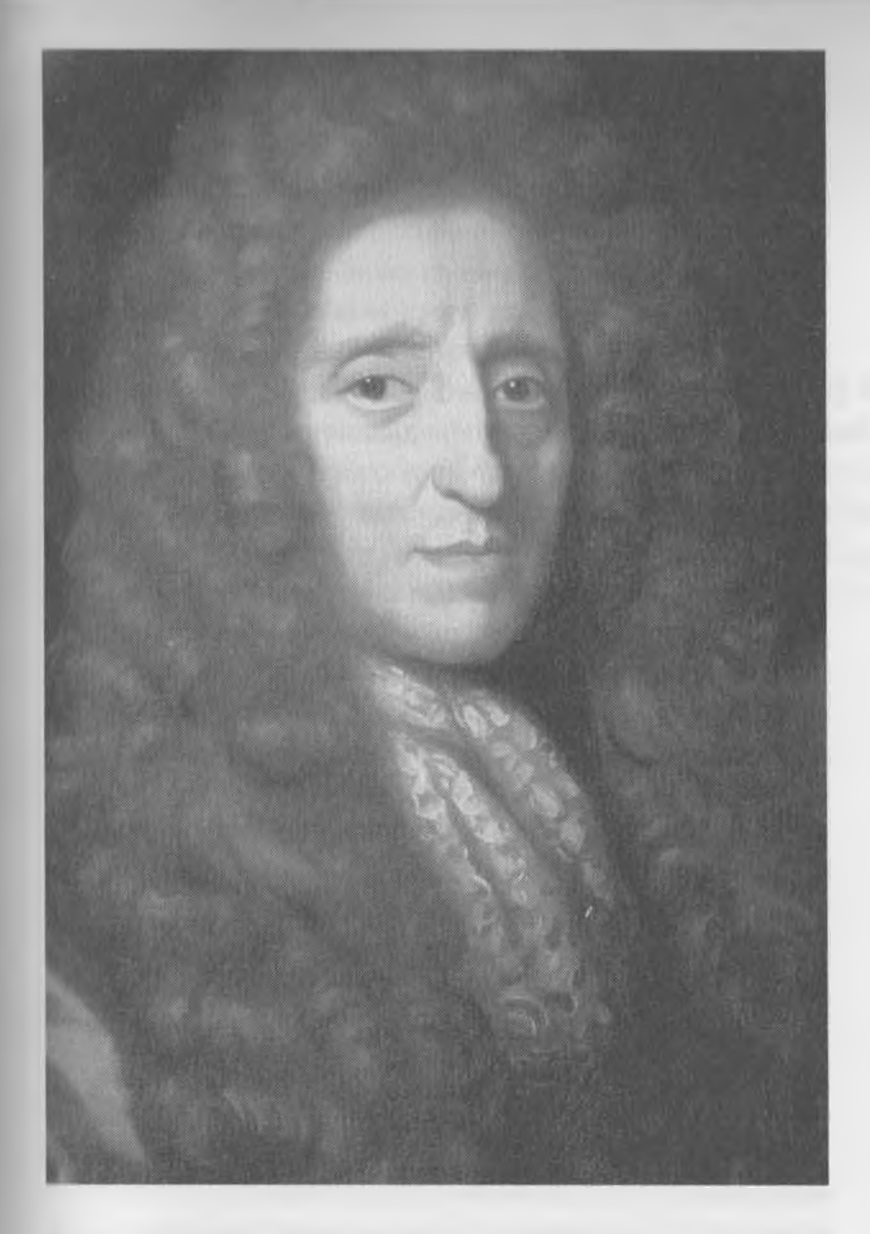
El *Tratado* no es una lectura fácil ni, posiblemente, la mejor introducción al pensamiento de Berkeley. En él se aprecian hasta tres comienzos argumentales distintos y lo que el autor pensó que sería su mejor método de trabajo: proseguir, con más rigor que Locke, los propios razonamientos de Locke resultó ser un ejercicio demasiado complejo para su público potencial —que recibió la obra con perplejidad o indiferencia—, y para el autor mismo, que nunca terminó una prometida segunda parte.

Berkeley trataría de corregir esta estrategia más adelante en *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, de 1713, optando por un estilo de ficción dialogada para exponer el núcleo de su teoría del conocimiento (Filonús, el «amante de la mente», representa a Berkeley, e Hylas, que toma su nombre del griego *hylé* para designar a la materia, representa el pensamiento de Locke). Sin embargo, es indudable que, desde un punto de vista filosófico, la crítica a las ideas de Locke es la clave para entender el origen de su propio pensamiento.

El nervio del inmaterialismo berkeleyano hasta su estancia en Norteamérica (en 1728) es esencialmente crítico; se basa en revisar con el máximo rigor los argumentos de otras teorías del conocimiento ya aceptadas y mostrar sus paradojas. Al explorar los límites y contradicciones de la de John Locke, Berkeley estaba intentado abordar los límites y las contradicciones de toda la filosofía moderna en su conjunto.

LOS LÍMITES DE LAS TEORÍAS DEL CONOCIMIENTO MODERNAS

En tiempos de Berkeley, la filosofía moderna tomaba la conciencia personal, y no el universo, como punto de partida para el conocimiento racional de la realidad. Esta revolución



En la imagen, John Locke en un óleo de Herman Verelst (1689). Las ideas de Locke, uno de los padres del empirismo inglés, representaron el umbral crítico de toda la filosofía de Berkeley. Si Locke había dudado sobre el conocimiento de los cuerpos, de la materia, Berkeley fue más allá: los conceptos abstractos de Locke no existían para Berkeley, ni en la naturaleza ni en el espíritu, eran una ficción.

en el punto de partida es la que explica el surgimiento de la técnica, del Estado y de la ciencia modernos. Sin embargo, pensar la conciencia es muy difícil. Es mucho más difícil, en realidad, que pensar el universo o la sociedad entera, porque la inteligencia humana, como descubrió por estas fechas Nicolas Malebranche, parece estar naturalmente diseñada para actuar con relaciones espaciales, así que explicar el pensamiento desde el propio pensamiento significaba poner en marcha un programa de investigación novedoso, complejo y completamente contraintuitivo.

¿No pretenden explicar todas las cosas mediante la acción de cuerpos sobre cuerpos, con arreglo a las leyes del movimiento?

Tres diálogos entre Hylas y Filonús

Todavía en la actualidad se aprecian en este terreno enormes diferencias de enfoques y una gran confusión. Tanta que los neurólogos, psicólogos, ingenieros y filósofos que se ocupan de estudiar la mente humana siguen considerando al hecho de tener conciencia del mundo como «el gran problema». Esto se debe a que resulta tremendamente difícil relacionar argumentalmente espacio y conciencia y, desde Descartes, los filósofos no han sido capaces de habilitar un modelo conceptual lo suficientemente bueno, no ya para explicar, sino incluso para investigar o imaginar esta conexión de manera satisfactoria.

Se puede decir que desde los griegos hasta Berkeley se habían manejado dos grandes estrategias de investigación de las relaciones entre conocimiento y espacio. La primera asume que los eventos espaciales pueden transformarse de algún modo en la conciencia. Correlacionar, por ejemplo, un deseo con el movimiento del brazo en un restaurante, o un golpe en el pie, con la sensación de dolor es la base de la experiencia cotidiana. Correlacionar el nivel de dopamina con el estado de ánimo, o la resolución de un problema numéri-

co con la actividad eléctrica de un área de la corteza cerebral, es la base de la investigación neuronal. Estas correlaciones son innegables, pero una cosa es correlacionar eventos y actividades del sistema nervioso con contenidos de la conciencia, y otra muy distinta proponer una secuencia causal precisa y definida que se inicie en uno de los dos niveles y finalice en el otro.

El problema básico aquí es que lo que se denomina «relación causal» se concibe ya de antemano como una relación espacial, de manera que al querer explicar «causalmente» el origen de los contenidos de la conciencia, lo que se acaba conectando siempre es espacio con espacio. Querer extraer de aquí la subjetividad —o lo que se entiende habitualmente como tal— es como querer volar tirando de las propias orejas. Para resolver este problema causal algunos autores modernos propusieron la teoría de que el espacio y la conciencia son dimensiones paralelas y simultáneas de alguna realidad común más básica: universo, energía, Dios, etc. En este caso, la comunicabilidad causal espacio-conciencia resulta, además de imposible, totalmente innecesaria, tal como sucede con la banda sonora y la imagen de una película. Este es el enfoque de Spinoza, de Leibniz o de Malebranche. En este planteamiento, ni el pensamiento ni la materia en el espacio son realidades sustantivas últimas, sino que son, más bien, expresiones de otras formas más básicas de realidad.

Berkeley fue el primer autor moderno en argumentar consistentemente una tercera opción: el espacio y la materia que percibimos son, en realidad, una creación de la conciencia. Esto no quiere decir que, para Berkeley, el espacio sea una ficción o una creación subjetiva o arbitraria de la conciencia individual —porque las leyes de la naturaleza no son subjetivas o arbitrarias—, pero sí que toda relación espacial percibida o concebible es relativa a alguna concien-

cia, a algún observador, lo que en su época implicaba, entre otras cosas, disentir del modelo newtoniano de espacio absoluto.

La cita favorita de Berkeley es, seguramente, una conocida frase de San Pablo en la que habla de Dios como aquel «en quien somos, nos movemos y existimos». La predilección de Berkeley por esta idea no resulta extraña si tenemos en cuenta que la asimilación entre una «inteligencia del universo» y la mente de Dios es un viejo tema agustiniano que se había puesto de moda en la Europa de su tiempo. Por otra parte, parece natural que un clérigo anglicano cite a San Pablo. Sin embargo, limitarse a estos dos datos para explicar la afición de Berkeley a esta cita sería pasar por alto lo fundamental, pues la clave de esta expresión en la obra de Berkeley se halla precisamente en el «en» inicial. Al colocar a Dios como «contenedor» de todo lo que es el hombre, el espacio queda totalmente desactivado como elemento explicativo de la conciencia humana. La conciencia no es un objeto en el mundo que interactúa espacialmente con los otros objetos del mundo, es el mundo mismo desde un punto de vista determinado. Pero esto no sucede de un modo ilusorio o «subjetivo», pues el mundo que percibimos es un mundo real y, en esta misma medida, es algo que remite a otra conciencia más básica y fundamental que la nuestra.

La conciencia de un mundo no es, por tanto, un momento final en un proceso espacial, sino el requisito previo de todo pensamiento e intuición sobre el espacio. Somos, nos movemos y existimos en la conciencia, es decir, en un mundo que se hace presente ante mí como algo espacial, pero precisamente por eso, en la explicación más rigurosa de este hecho —pensaba Berkeley—, los choques, las refracciones o las distancias no tienen nada sustantivo que decir. Para Ber-

keley el espacio no engendra la conciencia, es la conciencia la que engendra el espacio.

Hasta Berkeley, la relación de objetos en el espacio había operado como único modelo subyacente para explicar el hecho de que alguien conociera algo. En Platón o en Aristóteles, tanto como en Descartes o Locke, nociones tales como el desplazamiento, la caída o el choque desempeñan un papel fundamental. Con un éxito relativo y claros precedentes —como Leibniz o Malebranche—, George Berkeley realizó el primer intento serio de excluir la interacción espacial de los presupuestos imprescindibles para entender lo que es una idea en una mente.

Berkeley crítico de Locke

Las teorías del conocimiento dominantes con las que se encontró el joven Berkeley fueron la de Aristóteles y la de Descartes. Ambos enfoques confluyen de una u otra manera en la obra de Locke, que, en muchos aspectos, constituye una síntesis de ambos. Locke, además, anticipa el enfoque filosófico general de la Ilustración e integra en su filosofía los avances de la ciencia newtoniana. Con estas credenciales no es de extrañar que la filosofía de Locke pueda considerarse como la más exitosa y representativa de la primera mitad del siglo XVIII.

Para Locke, como para Descartes, la actividad propia de la mente es tener ideas, y una idea es todo aquello que pueda ser objeto del entendimiento mientras un hombre piensa. Una idea es aquello que «mentamos» (pensamos, deseamos, soñamos, etc., con nuestra «mente») cuando mentamos algo. Sin embargo, a diferencia de Descartes —que primaba el razonamiento demostrativo como forma más fiable de pasar

de una idea a otra—, en Locke desempeña un papel clave el concepto de «asociación» entre ideas. La asociación es el proceso psicológico por el que una mente conecta —de hecho— determinadas ideas entre sí.

Esta divergencia con respecto a la mejor manera de justificar nuestro mejor conocimiento —razonamiento lógico, para unos, o asociación de experiencias sensibles, para otros— recorre toda la filosofía moderna y se expresa en la confrontación entre las posiciones de los autores racionalistas (como Descartes, Leibniz o Malebranche), que consideran la realidad gobernada por un principio inteligible al que la razón puede acceder y que, en definitiva, identifica la razón con el pensar, y las de los filósofos calificados como empiristas (como Locke, Hume y Berkeley), que subrayan el papel primordial de la experiencia, ligada a la percepción sensorial, en la formación del conocimiento, es decir como norma de verdad en su adquisición.

Según Locke, uno de los padres del empirismo, las ideas pueden proceder del exterior de nosotros mismos (a través de uno solo de nuestros sentidos externos o de más de uno, como sucede con el movimiento), pueden tener un origen interno —como en el caso del deseo—, o pueden tener un origen doble, como es el caso del dolor.

La mente relaciona o separa todas estas ideas —como cuando distingue entre «el correr» en general y el alguien concreto que corre, o cuando unifica las ideas de diversos alimentos bajo el concepto «fruta»—, y también establece relaciones entre ideas del tipo «mayor que», «previo a», etc. Es así como se forma el concepto de «sustancia», que significa algo que existe en sí —por ejemplo una manzana— y que posee unas cualidades o «modos» —como por ejemplo el sabor, el color o el tamaño de la manzana— que no existen en sí mismos, sino en la sustancia-manzana.

Locke pensaba que con este esquema explicativo se puede comprender cómo maneja la mente todas sus ideas y pensamientos, y que para resolver el problema del conocimiento humano hay que comprender, por una parte, qué origen tienen las ideas que se están manejando en cada caso y, por otra, qué operaciones de unión, separación o comparación se han llevado a cabo. Si se averigua esto se sabrá cómo se piensa y se sabrá pensar bien.

Ahora bien, pensar algo no es lo mismo que conocer algo, y tanto la deducción en Descartes como la asociación en Locke explican cómo se pasa de unas ideas a otras, pero no por qué «conocemos» el mundo, es decir qué relación existe, en general, entre la totalidad de las ideas que se tienen —buenas o malas— y la realidad.

En efecto, supongamos que dos personas arrojan una moneda al aire y cuando cae la tapan con la mano antes de comprobar si ha salido cara o cruz. Seguidamente acuerdan que una de esas personas va a pensar que ha salido cara y la otra va a pensar que ha salido cruz. Al hacerlo así, es evidente que una de ellas está pensando la verdad, pero, ¿diríamos que al menos una de ellas ya conoce lo que ha salido antes de levantar la mano y comprobar el resultado? Este sencillo ejemplo compendia el principal problema filosófico de toda la teoría del conocimiento humano desde su nacimiento en la antigua Grecia hasta nuestros días: pensar la verdad y conocer no son lo mismo, y es necesario justificar cómo se pasa de una cosa a la otra. En el lenguaje corriente se habla de la «objetividad» del pensamiento.

Tanto en Descartes como en Locke la objetividad de nuestros pensamientos procede del proceso que explica que esas ideas aparezcan en nuestra mente. De manera que el problema de la objetividad de una idea se resuelve en la pregunta: ¿cómo hemos llegado a tener esa idea en la mente? La génesis

DOS CAMINOS DISTINTOS HACIA EL CONOCIMIENTO

La filosofía de los siglos XVII y XVIII está surcada por la controversia entre dos concepciones opuestas del conocimiento que se asocian a dos modelos de ser humano y de cultura: el racionalismo y el empirismo. El primero asume que la guía última del pensamiento y la acción humanos debe ser la argumentación racional; el segundo, que debe ser la experiencia sensible acumulada por la memoria. El método de las ciencias naturales modernas combina satisfactoriamente ambos enfoques, pero en cuestiones filosóficas o políticas no se ha logrado una síntesis tan consensuada. ¿Hasta dónde estamos dispuestos a primar la coherencia lógica de las ideas sobre los datos de la sensibilidad? Por ejemplo, las posiciones políticas más pragmáticas o liberales suelen asociarse a modelos de justificación empirista y son más reacias a admitir ideas o argumentos con validez universal y absoluta que justifiquen cambios bruscos en la sociedad. Suele considerarse que la Revolución inglesa de 1688 —que conservó la monarquía y un montón de tradiciones— se asocia a planteamientos de tipo empirista, mientras que la Revolución francesa de 1789 —que decapitó al rey por ser rey y trató de establecer incluso un nuevo calendario con semanas de diez días— se asocia a planteamientos más racionalistas.

Una pregunta muy antigua

En realidad se trata de una dicotomía que surca toda la historia del pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta nuestros días. Así, figuras como Platón reflejan una visión del mundo racionalista, mientras que Aristóteles responde a una visión empirista. El gran poeta y filósofo Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), admirador declarado de Berkeley, consideraba que el racionalismo o el empirismo eran rasgos psicológicos básicos de las personas —algo así como un estilo cognitivo— con el que se nacía y al que no se podía renunciar. La filosofía de los siglos XVII y XVIII fue especialmente consciente de esta dicotomía e hizo de ella un tema explícito de reflexión. Con todo, si se analizan con detalle las obras de los grandes pensadores, se comprobará que nunca hay un modelo puro y que siempre es necesario hacer puntualizaciones y excepciones. Los rasgos esenciales de estos dos planteamientos aparecen resumidos en el esquema adjunto.

Racionalistas		Empiristas
El conocimiento objetivo de la realidad se basa en procesos de razonamiento deductivo que no dependen de la experiencia.		El conocimiento objetivo procede de la experiencia sensible, y remite siempre a esta.
La realidad comparte con la razón su estructura fundamental. • • • El conocimiento del mundo material es intrínsecamente matemático.		La realidad puede no compartir con la razón su estructura fundamental: la experiencia y la cultura determinan los contenidos de la mente. • • • El conocimiento del mundo material es empírico-pragmático.
La mente posee una dinámica interna de conocimiento y estructuras o contenidos innatos, es esencialmente activa. • • • La esencia de la filosofía es la reflexión-argumentación.		La mente es un papel en blanco, básicamente pasiva, y se rige por la asociación, el hábito y el interés. • • • La esencia de la filosofía es la descripción-crítica.
¿Si las ideas son innatas, cómo no lo conozco ya todo? • • • ¿Cómo distinguir teorías lógicas y distintas? • • • ¿Cómo deducir verdades de hecho?		¿Es empíricamente demostrable el empirismo? • • • ¿Son empíricas las verdades matemáticas? • • • ¿Cómo aprender de cero?

de nuestros contenidos mentales se convierte en el criterio de verdad.

Esta solución al problema del conocimiento humano supone la existencia de una «sustancia material y exterior a la mente» que posee ciertas «cualidades». También asume que, de alguna manera que nos es desconocida, estas cualidades producen a su vez en nuestra mente ciertas «ideas» que se corresponden con ellas y las representan de modo fiable. No obstante, como solo tenemos cinco sentidos, que nos proporcionan un repertorio muy limitado de ideas, no tenemos conocimiento cierto, ni impresión sensible alguna, de esas «sustancias materiales» que constituyen los objetos físicos «en sí».

> **Las cosas están donde está el conocimiento, es decir, en la mente.**
>
> *Siris*

Aunque Berkeley presenta su *Tratado* como una obra netamente constructiva, en realidad su argumento básico consiste en criticar todo este planteamiento. Según Locke, el conocimiento humano es objetivo porque se refiere a sustancias materiales externas, pero si analizamos qué es realmente una sustancia material externa nos encontramos con que nunca podemos mirar por encima de la muralla de ideas que rodean nuestra mente para ver qué es lo que hay al otro lado.

Berkeley criticó este planteamiento de Locke al decir que «la realidad de las cosas no se puede sostener sin suponer la existencia de la materia» y apelar con este término a una sustancia que «ni actúa, ni percibe ni es percibida» vale tanto como decir «que has supuesto que conocías no se sabe qué, no se sabe de qué manera y para no se sabe qué uso». Y para George Berkeley, dar por supuesto que conocemos no se sabe qué, no se sabe de qué manera y no se sabe para qué uso no es una buena manera de iniciar una explicación.

«Dentro» y «fuera». El embrollo de la teoría del conocimiento moderna

Aristóteles, Descartes o Locke comparten el presupuesto de que, para saber si conocemos el mundo, es más importante explicar el origen de lo que pensamos que aclarar su contenido. Pero, además de este presupuesto, comparten también otro fundamental: para que una idea sea objetiva tiene que tener un origen «externo»: la única manera de saber si nuestro pensamiento es conocimiento objetivo del mundo consiste en determinar si el origen de nuestras ideas es «externo» a la mente. Con alguna matizable excepción en la Edad Media, la tradición filosófica occidental siempre dio por supuesto, hasta Berkeley, que solo el «venir de fuera» garantiza la objetividad del conocimiento. Pero, ¿qué es este «venir de fuera»?

Cuando un lector no experto se inicia en este tipo de debates, la primera reacción espontánea es pensar que la frontera real entre «dentro» y «fuera» de la mente es la piel que nos recubre. Los avances de las neurociencias han sustituido progresivamente esta frontera, la piel, por otros elementos orgánicos como los receptores sensoriales, el sistema nervioso periférico, el sistema nervioso central, la corteza cerebral, etc. Pero en realidad estos avances científicos, de enorme importancia médica y psicológica, no han contribuido demasiado a resolver el problema filosófico porque, en el fondo, siempre se trata de trasladar la misma frontera de un lugar a otro.

En realidad, ningún filósofo moderno ha ofrecido un tratamiento riguroso y absolutamente coherente del problema del dentro y el fuera en el conocimiento humano. Ni Descartes, ni Locke, ni Berkeley son una excepción. Con mucha frecuencia, en sus obras lo que determina realmente el dentro



LA FRONTERA ENTRE EL DENTRO Y EL FUERA

Ilusión y realidad, perspectiva y espacio, mirada y objeto —o, con otras palabras, la frontera entre el dentro y el fuera—, son temas que obsesionaron a la mentalidad barroca, y no solamente en la filosofía o la literatura. *Las meninas* de Velázquez (1656), por ejemplo, constituyen un auténtico tratado visual sobre la realidad, la mirada y el espacio, en el cual el reverso del lienzo funciona como metáfora de ese «sustrato siempre invisible de nuestras ideas siempre visibles» que, pocas décadas más tarde, enfrentaría las filosofías de



Berkeley y Locke. Retratar la mirada del espectador del cuadro es, en Velázquez, el esfuerzo equivalente al de insertar la conciencia en el mundo físico en Berkeley. Las condiciones subyacentes de verdad, ese sustrato siempre invisible, vienen a ser los presupuestos culturales que una visión del mundo tiene para poder «pensar algo como verdadero». La «materia» que Berkeley critica sería una condición subyacente de verdad de la cosmovisión del siglo XVIII surgida de la revolución científica del XVII.

y el fuera de nuestra mente no es ningún elemento orgánico, sino la voluntad del sujeto y, en definitiva, la libertad personal, que es algo que no se puede ver con un microscopio. Pero si es nuestra voluntad la que marca la frontera entre lo interior y lo exterior a nosotros mismos, esta frontera ya no es realmente espacial, y los límites de la intimidad personal se complican enormemente.

Lo excepcional del inmaterialismo de Berkeley no es tanto el haber resuelto definitivamente la relación espacio-conciencia, sino el haberse dado cuenta de que se trata de un problema fundamental y de que es necesario situarlo en el centro de la reflexión filosófica. Berkeley asumió que ningún filósofo había explicado nunca hasta entonces la producción de ninguna idea basándose en el espacio, lo que le condujo a fijarse en el concepto de materia.

LA NOCIÓN DE MATERIA EN BERKELEY

En 1713 Berkeley se trasladó a Londres, donde contaba con la protección de Sir John Percival, importante figura de la Corte. Allí entabló amistad, en muchos casos profunda y duradera, con escritores como Richard Steele (1672-1729), Jonathan Swift, Alexander Pope (1688-1744) o Joseph Addison. Consciente de su fracaso con el *Tratado*, Berkeley publicó ese mismo año sus *Tres diálogos entre Hylas y Filonús* y colaboró en el recién fundado periódico de Steele y Addison, *The Guardian*. Además, realizó un primer viaje de diez meses por el continente europeo, durante el cual tuvo lugar probablemente una entrevista con Malebranche en París. Una extendida leyenda de la época sugiere que Malebranche murió del disgusto que le ocasionó la discusión con Berkeley en esa entrevista. Es poco verosímil si tenemos en cuenta que Male-

branche murió en octubre 1715, casi dos años después de que tuviera lugar el encuentro.

En 1716 Berkeley inició un segundo viaje por Europa —esta vez de cuatro años— como acompañante de George Ashe, hijo inválido de un importante obispo. Durante ese viaje hasta el sur de Italia fue nombrado, en ausencia, *senior fellow* del Trinity College y perdió el manuscrito de la segunda parte del *Tratado*. Regresó a Londres en 1720 y a Dublín en 1721.

No niego la existencia de la sustancia material simplemente porque no tenga noción alguna de ella, sino porque su noción es contradictoria.

TRES DIÁLOGOS ENTRE HYLAS Y FILONÚS

Desde 1710 hasta 1721 el perfeccionamiento de su doctrina inmaterial había constituido su principal preocupación filosófica. La renuncia a completar el *Tratado* y la necesidad de reorganizar sus ideas con vistas a presentarlas mejor al público tuvieron una primera expresión en los *Tres diálogos*, sin que acabara de encontrar una formulación definitiva, que nunca llegó a conseguir.

Berkeley era cada vez más consciente de que no proponía tanto una nueva teoría filosófica como una nueva forma de hacer filosofía, y se enfrentó a un creciente número de malentendidos de los que se sabía, en el fondo, responsable. La insistencia de Berkeley en que su filosofía era la más próxima al sentido común y la que menos se separaba de la visión del mundo del hombre corriente fue típica de este período, y el gran escollo de su argumentación siguió siendo la noción de materia que estaba en boga en su época.

La noción de «materia» es, probablemente, la herramienta conceptual más antigua y complicada del pensamiento occidental. Desde su primera concreción sistemática en la obra de Aristóteles, tanto su significado como su función

han cambiado muchas veces y nunca han tenido un sentido claro y unívoco. Como dice Filonús en el tercero de los *Tres diálogos*:

> No discutiré contigo por una expresión. «Materia», o «sustancia material» son términos introducidos por los filósofos; y tal y como son utilizados por ellos significan cierta clase de independencia o subsistencia distinta de la percepción, pero jamás son utilizados por la gente corriente o, si lo hacen, son para designar los objetos inmediatos de los sentidos.

El concepto de materia cuestionado por Berkeley es, por tanto, una creación filosófico-especulativa muy precisa que tiene una historia y un significado técnicos muy concretos. Este significado no es, por ejemplo, el que le da Aristóteles, como recordó años más tarde el propio Berkeley en 1744 en el *Siris: una serie de reflexiones e investigaciones filosóficas sobre las virtudes del agua de alquitrán y otras cuestiones*: «Ni Platón ni Aristóteles entendieron por *hylé* —materia— una sustancia corporal, sea lo que sea aquello que los modernos puedan entender por dicho término». Tampoco es el significado que podemos encontrar en muchos de los materialistas del siglo XVIII, que atribuyen a la materia un dinamismo fundamental e incluso una tendencia a la conciencia, como en el caso del ilustrado barón D'Holbach (1723-1789).

En realidad, y esto es muy importante, tampoco es un concepto que emplee la ciencia de su época. En la física moderna la materia es un constructo teórico muy general que no es directamente mensurable ni cuantificable. En ninguna fórmula conocida por Berkeley aparece una variable o constante que represente directamente a la materia y a la que se pueda asignar un valor numérico concreto; a la velocidad,

la masa o el volumen sí, pero a la materia no. A lo largo de su obra Berkeley define con frecuencia esa materia que es objeto de su crítica de las siguientes formas: como sustrato no pensante de ideas, como sustancia completamente inerte y pasiva que explica el cambio y origina la impresión sensorial y, finalmente, como objeto insensible de la sensibilidad humana.

La más habitual de las tres definiciones es la primera que, de algún modo, subsume y fundamenta las otras dos, pero las tres desempeñan funciones relevantes en algún momento de su argumentación. Cualquiera de estas tres acepciones, no solamente compatibles sino implicadas unas en otras, constituye para Berkeley un error descomunal.

Berkeley, por tanto, admite ciertas nociones de materia. Por ejemplo la noción que impone el sentido común en la experiencia cotidiana del mundo. En el segundo de los *Tres diálogos* insiste con frecuencia en esta idea:

> Niego, por tanto, que haya cualquier *substratum* no pensante de los objetos de los sentidos y, en esta acepción, que haya sustancia material. Pero si por sustancia material se entiende el cuerpo sensible, que se ve y se toca, entonces estoy más seguro de la sustancia material de lo que tú o cualquier otro filósofo podáis estarlo. Si algo hace que la generalidad de los seres humanos se aparte de las nociones que expongo es el malentendido de que niego la realidad de los seres sensibles...

El inmaterialismo berkeleyano no afirma que nuestros datos sensibles no sean fiables, y por otra parte es un error pensar que el escepticismo desempeñó un papel importante en su argumentación. Berkeley no fue un escéptico y no cuestionó datos ni de la experiencia científica ni de la expe-

riencia cotidiana, sino conceptos metafísicos fabricados por la filosofía —disfrazada o no de ciencia— a la hora de interpretar la realidad en su conjunto. Estos constructos filosóficos, si son suficientemente poderosos, no solo determinan nuestra manera de hablar del mundo, sino también nuestra manera de percibirlo.

El inmaterialismo en su versión más rigurosa

Cuando se habla del inmaterialismo de Berkeley se suelen utilizar tres acepciones básicas: que no hay nada material en ningún sentido, que la materia no es una sustancia y que la noción moderna de sustancia material, en el sentido de sustrato no pensante de ideas, es intrínsecamente contradictoria. El primer significado es incorrecto, el segundo es correcto pero muy común en pensadores y sistemas de todas las épocas y no define adecuadamente el inmaterialismo; solamente la tercera acepción define rigurosamente el pensamiento de Berkeley.

Para mostrar esta contradicción en la noción de sustancia material Berkeley desarrolló en su obra dos tipos de argumentación. El primero es empírico y consiste en refutar la opinión de que la experiencia humana parece mostrar o exigir una sustancia material, pues la materia como sustancia no es un dato de la sensibilidad, ni tampoco un presupuesto fundamental para dar cuenta de los datos sensibles. Ninguno de los sentidos humanos por separado, ni todos ellos coordinados, avalan en modo alguno la noción de sustancia material.

Propiamente hablando, según Berkeley, no hay nada que percibamos a la vez por la vista y por el tacto, y la referencia a una realidad común a todos nuestros sentidos es producto

de una actividad sintetizadora de nuestra mente. Nuestra percepción del espacio, por ejemplo, surge de la asociación activa de elementos visuales y elementos de otros sentidos. Esto no significa que el espacio sea subjetivo. El «espacio» sintetizado por el sujeto es perfectamente objetivo, pero el criterio básico de objetividad en nuestro conocimiento sensible ya no surge de la intensidad de una imagen, ni de la resistencia o tamaño de una impresión táctil, sino del significado o sentido con el que se inscriben esas experiencias en un relato general que podríamos denominar «nuestra biografía perceptiva».

Ya en su *Ensayo de una nueva teoría de la visión* afirmaba Berkeley que los elementos de diversas modalidades sensoriales se organizan y cobran significado «de modo parecido a como los pensamientos lo son por el oído». Si tuviéramos que buscar, por tanto, una modalidad sensorial que sirviera de modelo a la totalidad del conocimiento humano no serían la vista (el viejo paradigma platónico que dominó la Antigüedad o la Edad Media) o el tacto (el nuevo paradigma material que domina el pensamiento moderno), sino el oído. Percibir objetivamente el mundo se parece, sobre todo, a comprender bien un relato.

El segundo tipo de argumentación para mostrar la contradicción en la noción de sustancia material es lógico-conceptual. Como declara Filonús en los *Tres diálogos*:

> [...] no niego la existencia de la sustancia material simplemente porque no tenga noción alguna de ella sino porque su noción es contradictoria; es decir, porque repugna que haya una noción de ella. Por lo que yo sé muchas cosas pueden existir y, de ellas, ni yo ni ningún otro hombre tenemos ni podemos tener noción alguna. Pero entonces estas cosas tienen que ser posibles, es decir, no puede estar incluido en su definición nada contradictorio.

El corazón de la crítica de Berkeley a la noción de materia se expresa, pues, en esta tesis: es contradictorio pensar que existan ideas en lo que no percibe o que se produzcan por lo que no actúa. La vida no es una sucesión de instantes y experiencias sueltas, sino una estructura coherente de experiencias consolidadas. Una y otra vez la mesa que usamos cada día nos ofrece las mismas sensaciones —con ligeras variaciones de matiz— y ello nos hace pensar que hay algo, claramente, detrás de lo que se nos hace patente de la mesa en cada caso. Hasta aquí Berkeley está de acuerdo.

El problema empieza cuando eso real que hay ahí detrás de nuestras sensaciones se define como algo inerte, pasivo y que no puede de ningún modo tener ideas, porque las propiedades que otorgamos a ese sustrato —como la inercia o la carencia de ideas— son en realidad otras tantas cualidades sensibles que tomamos de objetos físicos sensibles; han sido sacadas de nuestra propia experiencia sensorial —de la mesa que tocamos y empleamos cada día— y solamente tienen sentido en el ámbito de esta experiencia. Los conceptos «pasivo» o «sin ideas» significan algo cuando hablamos de contenidos de nuestra sensibilidad, pero aplicarlos a algo que, por definición, está más allá de toda experiencia posible, es convertir una idea sensible —como las de dureza o longitud— en sustrato originario y trascendente de todas las demás ideas sensibles.

En este sentido, hablar de una sustancia material equivale a hablar de un insensible-sensible, un pensable-impensable y un perceptible-imperceptible. De ahí también que sea absurdo quejarse de que nuestros sentidos sean solamente cinco y no más, o de que sean estos y no otros. Como dice Berkeley en el *Tratado*: «Esperar que gracias a una ampliación o multiplicación de nuestras facultades sensoriales fuéramos

capaces de conocer una sustancia resulta tan absurdo como esperar ver un sonido».

El inmaterialismo en sus implicaciones generales

Sin embargo, las consecuencias de admitir la sustancia material como origen de nuestro conocimiento sensible no acaban, solamente, en un mar de contradicciones como la de querer «ver» un sonido; también «confunden» nuestra experiencia general del mundo. Prejuzgando lo que es subjetivo y lo que no lo es dentro de una misma sensación —por ejemplo, la extensión es objetiva pero el color no— o dictando de antemano, como si de unas gafas conceptuales se tratase, lo que «realmente» estamos viendo u oyendo cuando vemos u oímos, inauguramos una nueva forma de dogmatismo que pervierte el ejercicio más riguroso de la racionalidad y el valor más profundo de nuestra experiencia personal. Este proceso, para Berkeley, abocaba al escepticismo y constituía una amenaza para la racionalidad en Europa. Berkeley pone en boca de Filonús, en el tercero de los *Tres diálogos*, esta completa declaración de principios, que presenta el inmaterialismo no solo como una revisión de la noción de materia (la versión «débil» del inmaterialismo), sino como una revisión de la filosofía de su tiempo en su conjunto, una versión «fuerte» de su hipótesis inmaterial:

> ¿Cómo se podría saber que las cosas que se perciben se conforman a aquellas que no se perciben?
>
> *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*

> Te aseguro, Hylas, que no pretendo forjar ninguna hipótesis en absoluto. Soy un sujeto vulgar, tan simple como para

creer en mis sentidos y dejar las cosas tal como me las encuentro. A decir verdad, mi opinión es que las cosas reales son exactamente las que veo y palpo y que percibo por mis sentidos y, hallando que responden todas a las necesidades y objetivos de la vida, no tengo ninguna razón para afanarme por otros seres desconocidos [...]. Jamás en la vida podré dejar de pensar que la nieve es blanca y el fuego caliente. Tú que entiendes realmente por nieve y fuego ciertas sustancias no percibidas ni percipientes tienes derecho a negar que la blancura o el calor sean afecciones inherentes a ellos. Pero yo, que entiendo por esas palabras las cosas que veo y palpo, tengo que pensar como la gente corriente. Y como no soy escéptico acerca de la naturaleza de las cosas tampoco lo soy respecto de su existencia. Que una cosa pueda ser realmente percibida por mis sentidos y que, al mismo tiempo, no exista realmente es, sencillamente, para mí, una contradicción desde el momento en que no puedo separar ni abstraer, ni siquiera en el pensamiento, la existencia de una cosa sensible de su ser percibida.

Tradicionalmente la percepción de la realidad por parte del ser humano se explica a través de una instancia mediadora —idea, forma, impresión— que no es el objeto conocido ni tampoco la mente, sino algo que el objeto conocido produce en nuestra mente y que «lo representa». Se puede denominar «representacionismo» a este enfoque del conocimiento humano.

El representacionismo asume que «la sensación de la mesa» no es la mesa sentida sino una tercera cosa intermedia entre la mesa en sí y la conciencia de la mesa. Para este modelo de conocimiento la realidad material «mesa» (M1) solo es realmente percibida si otra realidad material distinta a M1, llamada «sensación de la mesa» (M2), es percibida. Berkeley defiende

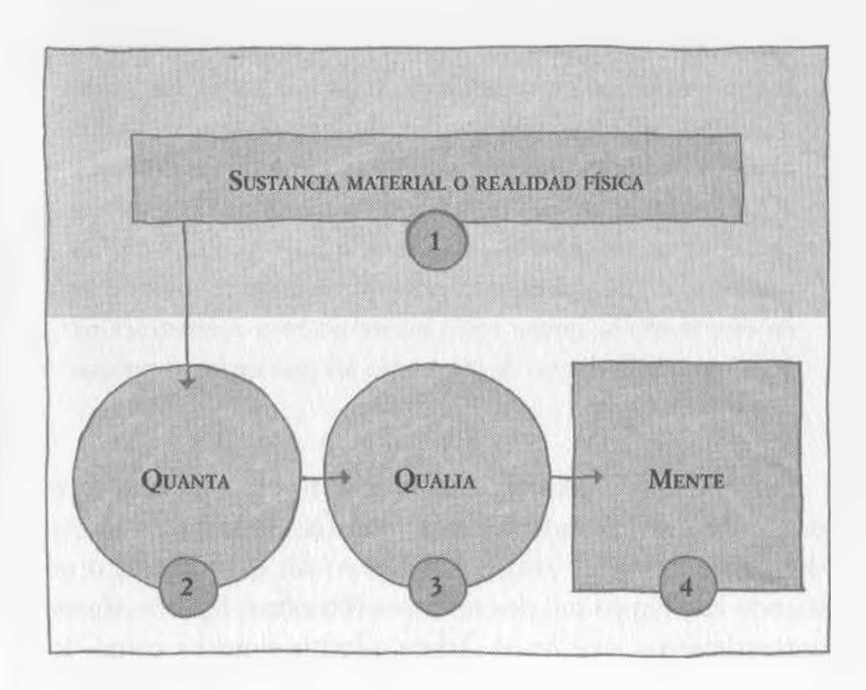
expresamente que esto no es así y que es rotundamente falso que M1 solo es realmente percibida si se percibe también M2. La mesa percibida es la mesa que percibo: no hay dos mesas. Como es obvio, este enfoque no representacionista del conocimiento exigió de Berkeley toda una nueva teoría de la realidad, un sistema filosófico completo que nunca llegó a sistematizar plenamente pero que puede concretarse en las líneas generales que se enumeran a continuación:

1. En primer lugar, la realidad sensible —y por ende la material— es esencialmente relativa a alguna mente (no exclusiva ni necesariamente humana) y en ella el hecho de existir coincide completamente con el hecho de estar siendo percibida. La existencia de las cualidades sensibles con las que formamos nuestra noción de mundo exterior consiste, pues, en ser percibidas.
2. Según Berkeley, lo que denominamos realidad física o sustancia material solo existe en la medida en que es pensado o percibido de algún modo por la mente y, en consecuencia, tanto el carácter inteligible del universo como su propia realidad solo se pueden justificar racionalmente por el hecho de estar siendo ya en todo momento objeto de una actividad intelectual. Por tanto, no puede haber un espacio absoluto e independiente de cualquier mente, ni tampoco movimiento, magnitud o sistema material alguno que sean absolutos e independientes de cualquier observador posible.
3. Puesto que la noción de materia de la que habla la filosofía moderna es por definición inerte y estúpida, es decir, ni actúa por sí misma ni puede pensar en ningún sentido, no puede ser el soporte o sustrato real de ninguna percepción o idea. Los únicos agentes verdaderos que actúan en el universo son sustancias no materiales.

4. De ahí que la física no trate de verdaderas conexiones causales, sino solamente de leyes, es decir de secuencias uniformes y recurrentes de fenómenos que siguen una pauta previsible, comprensible y aprovechable. El valor de la física es, en consecuencia, esencialmente práctico.
5. El orden de la naturaleza —que es algo real—, y el orden mismo de los objetos de nuestra sensibilidad —que son «cosas materiales y reales» pero no sustancias materiales, es decir, realidades «subsistentes» al margen de cualquier mente— exigen el postulado explícito o implícito de una mente. Y esto no solo en el sentido habitual de que «procedan de una mente», sino en el sentido más radical todavía de que sus contenidos estén siendo actualmente percibidos o pensados por una mente.
6. Los cuerpos y las mentes son formas de realidad radicalmente distintos. Estas últimas sí que subsisten por sí mismas y su existencia no consiste en ser percibidas sino en percibir, querer y actuar. De ellas no tenemos ideas, sino nociones.
7. El hecho indudable de que alguien conozca el mundo solo es comprensible partiendo de antemano del conocimiento como dimensión fundamental de la realidad. Esta inteligencia primordial o Dios no es, pues, la remota causa inicial de los eventos naturales sino su causa constante. Tampoco es la remota causa inicial de nuestra mente, sino su interlocutor constante.
8. Por último, la naturaleza es un lenguaje mediante el cual, y por una conexión regular entre signos y significados, Dios se comunica con nosotros, de manera que las unidades básicas en las que podemos descomponer la realidad son, por un lado, interlocutores, y por otro signos.

DE LA MATERIA A LA MENTE

Berkeley critica una explicación del conocimiento humano según la cual una materia definida como sustrato último de las cosas (1) que no podemos percibir —aunque creemos saber que es una sustancia inerte e incapaz de tener ideas— soporta unos fenómenos de carácter cuantitativo o *quanta* (2) —tales como empujes o desplazamientos— que, a su vez, producen unos datos de conciencia o *qualia* (3) —tales como colores o figuras— en una mente (4). Berkeley piensa que todos los procesos humanamente concebibles para explicar el paso de 1 a 2 y de 2 a 3 son, en realidad, datos de conciencia, es decir, contenidos del nivel 3, más allá del cual no podemos hacer inferencias causales rigurosas. Los empujes o desplazamientos también son fenómenos del nivel 3, y es arbitrario otorgarles más realidad que a nuestras impresiones visuales o auditivas. También considera injustificado que se distinga entre un objeto sensible subjetivo y una sustancia insensible objetiva. Todo ello cuestiona la distinción entre los niveles 1, 2 y 3 de la realidad física percibida.



De esta presentación general del «sistema» de Berkeley se desprende que nuestro conocimiento del mundo no es un punto de llegada que la filosofía deba conquistar y justificar. No es un puente que la mente y el mundo llegan a establecer, si hacen bien las cosas. Es el punto de partida de cualquier argumento, pensamiento, reflexión o sensación posibles. Antes del conocimiento de un mundo no hay nada, ni mente, ni mundo, ni error, ni la nada. Preguntarse qué mundo hay antes de nuestra conciencia del mundo es como preguntarse qué norte hay más al norte del polo norte.

En el siglo XX, las ciencias de la mente expresaron una idea parecida sugiriendo que el conocimiento humano es «enactivo». Filonús, en el tercero de los *Tres diálogos*, intenta asentar con un lenguaje todavía inadecuado este principio fundamental que no aparecía verdaderamente perfilado en el *Tratado*:

> La madera, las piedras, el fuego, el agua, la carne, el hierro y cosas semejantes, que nombro y de las que hablo, son cosas que conozco [...], no puede haber duda de su existencia. Así que, fuera todo ese escepticismo y todas esas dudas ridículas. ¿Qué broma es esa de que un filósofo cuestione la existencia de las cosas sensibles hasta que se le haya probado por la veracidad de Dios, o de pretender que nuestro conocimiento en este punto se queda corto en intuición o demostración? Igual podría dudar yo de mi propio ser que de las cosas que veo o siento.

Para Berkeley, conocer verdaderamente un mundo es el punto de partida radical de la filosofía. Se trata de la evidencia de todas las evidencias. Un yo sin mundo real o un mundo real sin yo son dos ficciones filosóficas rigurosamente contradictorias que no se deben admitir siquiera como fic-

ción provisional. La rectificación del enfoque cartesiano es aquí radical. Pero esta rectificación no supone tan solo una revolución en el terreno de la filosofía del conocimiento: las nociones de lenguaje y de naturaleza se ven también involucradas en este replanteamiento general.

Capitulo 3

LA UNIDAD ENTRE FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y DE LA NATURALEZA

Dos son los ejes básicos del pensamiento de Berkeley: el análisis del lenguaje como metodología filosófica y una redefinición de las ideas de naturaleza y espíritu. Su inmaterialismo es, por tanto, un ejercicio crítico y reconstructivo de las teorías filosóficas de su época.

En 1724 Berkeley fue nombrado deán de Derry, el cargo más prestigioso y mejor remunerado que tuvo en toda su vida. Así llegó a su fin su actividad docente en Dublín y, como las obligaciones del nuevo cargo eran prácticamente inexistentes, Berkeley se encontró en una situación óptima para desarrollar sus inquietudes intelectuales. Sin embargo, lejos de consagrarse a esa escritura, para la cual poco antes se lamentaba de no disponer de tiempo, en ese momento concibió el plan más ambicioso de su vida: fundar una universidad en las colonias americanas.

Tras su regreso a Irlanda en 1721, y antes de ser nombrado deán, Berkeley había ido ascendiendo en prestigio y responsabilidad dentro del Trinity College —su *alma mater*— y consideró que exportar este modelo universitario a las colonias americanas era una empresa digna de consumir el resto de su vida. Además de conseguir varias donaciones privadas para su proyecto, acabó logrando que el Parlamento aprobase un presupuesto de 20.000 libras para financiar la empresa. Fue el punto culminante de su

«carrera en sociedad». El proyecto preveía que el colegio fundacional de esta universidad se estableciera en las islas Bermudas.

En 1728 contrajo matrimonio con Anne Forster, una mujer cuyo talento y empuje le acompañarían el resto de su vida. Poco después embarcó hacia las islas Bermudas, con una pequeña escala prevista en el continente americano. Se percibe aquí un cierto abandono o, cuando menos, una postergación de la «hipótesis inmaterial» como gran proyecto intelectual. Si el viaje a Italia había puesto fin al *Tratado*, el viaje a América parecía presagiar el fin del desarrollo del inmaterialismo como tal. El hombre de acción parecía haber vencido al reflexivo, aunque, si consideramos la vida de Berkeley en su conjunto, veremos que en ella la praxis siempre estuvo a la altura de la teoría.

Tras una pequeña escala en Virginia, los Berkeley llegaron a Newport, en Rhode Island, en 1729. Esta segunda pequeña escala se convirtió en una estancia de casi tres años. No es muy exagerado decir que esta estancia significa la primera conexión entre Norteamérica y la historia de la filosofía con mayúsculas. Una conexión que tuvo importantes consecuencias, tanto en la historia de la filosofía norteamericana como en la evolución del pensamiento del propio Berkeley que, de una forma inesperada, se iba a encontrar con un público más receptivo a sus ideas y, además, con la que acabaría convirtiéndose en su «tierra ideal».

EL SENTIDO HISTÓRICO DEL INMATERIALISMO

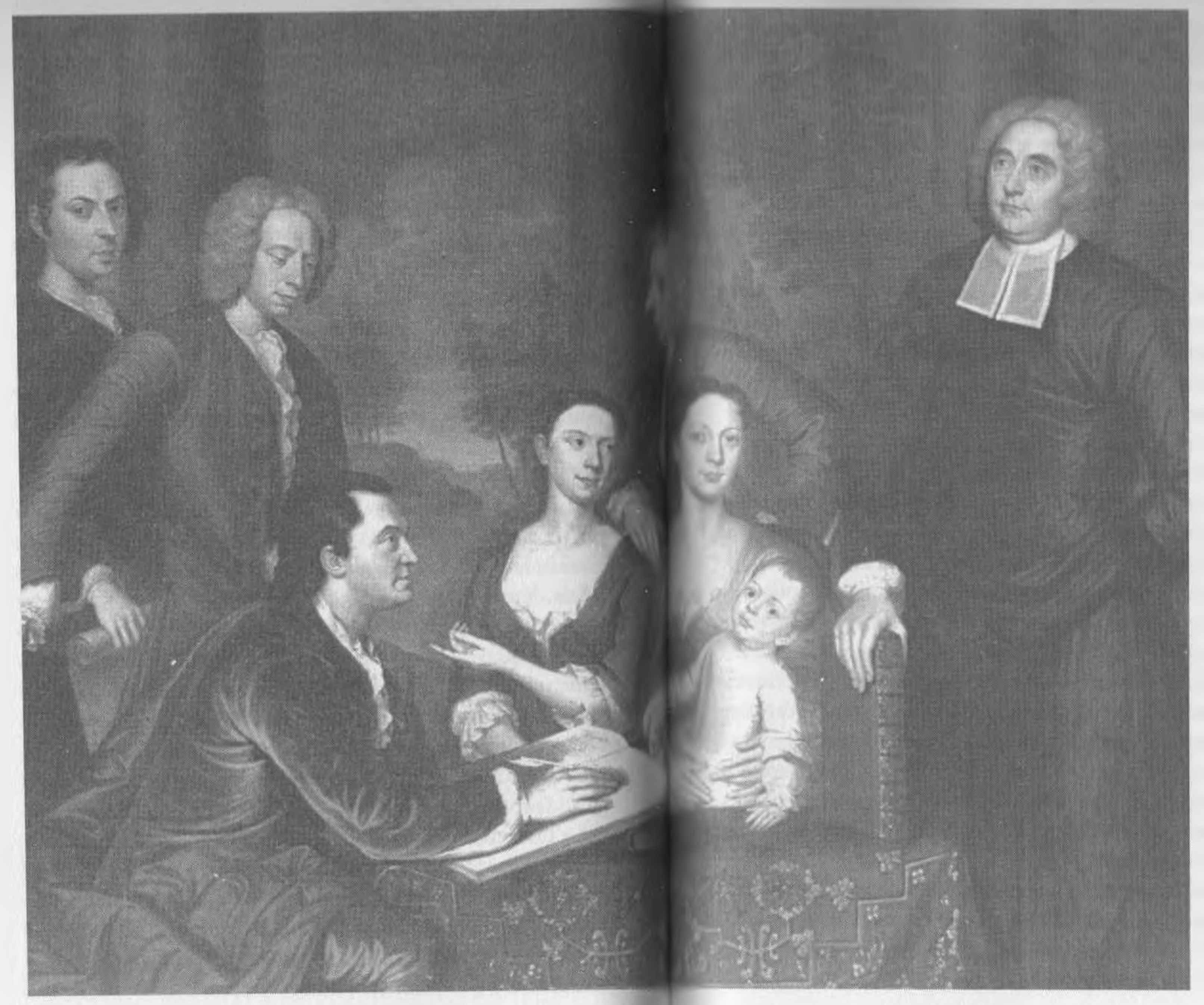
Como apuntó certeramente Coleridge, el motor fundamental del pensamiento de Berkeley era la recuperación para el hombre culto moderno del amor por la naturaleza, así como

de la frescura y la novedad de los objetos cotidianos. El primero de estos objetivos lo convierte en un precedente del Romanticismo, el segundo en un precedente de la posmodernidad; los dos juntos, además, hicieron de él un pensador perfecto para la incipiente intelectualidad de la floreciente Nueva Inglaterra.

Anticipando con lucidez el gran problema filosófico de comienzos del siglo XIX, Berkeley se percató del insondable abismo que la cultura europea estaba abriendo entre el reino de la ciencia y el de la libertad humana. «¿Qué tienen que ver —se preguntaba en el tercero de los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*— la felicidad o la desgracia, la alegría o la pena, el placer o el dolor, con la existencia absoluta o con entidades desconocidas abstraídas de toda relación con nosotros?»

Berkeley pensaba que este abismo se puede resumir en un empleo de la noción de materia que supone un cambio de civilización y, en cierto sentido, una traición del Viejo Continente al ideal originario de la filosofía. Este cambio venía determinado por un nuevo modelo de conocimiento riguroso que privaba al universo de cualquier significado racional para la acción humana y convertía a la naturaleza en un conjunto inexorable de limitaciones arbitrarias. Los sabios de Europa estaban a punto de descubrir que el ser humano es bien poca cosa, que el universo es una contingencia estúpida y que la historia es una «fatal sucesión de fatalidades».

La imagen de la máquina, que acabaría dando origen a la Revolución industrial, se había apropiado ya de la conciencia y la razón europeas, y había puesto en marcha un proceso cultural al final del cual la biografía del ser humano común, sus temores y sus esperanzas, acabarían siendo una vana ilusión para mentes obtusas y apocadas. No en vano



El cuadro *El deán George Berkeley y su familia* (conocido también como *El grupo de las Bermudas*), obra del pintor John Smybert (1729), que había acompañado al filósofo desde Inglaterra para participar como profesor en la proyectada universidad, representa una reunión de promotores y participantes del proyecto de Berkeley en el continente americano. En el cuadro aparecen también la esposa de Berkeley, Anne, y su primer hijo Henry.

esprit fort —o *minute philosopher*, en el título de su obra de 1732 *Alcifrón o el filósofo minucioso*—, eran en aquellos tiempos sinónimos de hombres de espíritu y, a la vez, de materialistas.

Son varios los motivos que explican este desencanto del mundo y de la cotidianidad. Algunos son políticos, otros económicos o religiosos, pero el más destacado es, probablemente, cierta interpretación filosófica del progreso de la ciencia que asimila este avance con la sospecha, el desengaño y la disolución del mundo del espíritu —tal como se había entendido hasta entonces— en un mundo gobernado por una ciega fatalidad mecanicista. Como indica Berkeley en el primero de sus *Tres diálogos*, algunos pensaban que podían hacer «noble uso de estos descubrimientos probando tan claramente como una proposición matemática que la conciencia es un capricho, la moralidad un prejuicio y que el hombre no es más responsable de sus acciones que un reloj de sus campanadas».

Ahora bien, para Berkeley esto no era la ciencia moderna sino una interpretación metafísica de la ciencia moderna, pero no la ciencia en sí misma. La objetividad cuantitativa del método científico moderno solo puede constatar, predecir y producir unas acciones que son, por sí mismas, tareas formidables de la inteligencia humana y logros admirables del progreso, pero tareas y logros que necesitan siempre de la filosofía si, además de eficacia y provecho, se quiere sacar de ellos alguna argumentación filosóficamente relevante. Para Berkeley, la ciencia moderna, por definición, no podía filosofar.

Hay aquí un aspecto novedoso y esencial del inmaterialismo que suele pasarse por alto. La cultura actual da por sentada —desde hace un par de siglos y con pocas excepciones— la diferencia entre racionalidad científica

y racionalidad filosófica, pero a comienzos del siglo XVIII «filosofía» significaba, sobre todo, «filosofía natural», es decir, física teórica. La demarcación, la frontera entre la manera propia de emplear la razón que tiene el filósofo y la que tiene el científico, no estaba pensada ni asentada todavía.

Los *Principia* de Newton se llaman realmente *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, y no es un título caprichoso o casual. Hasta que la obra de Kant no se difundió por Europa a comienzos del siglo XIX, lo que esperaba el lector de obras como la de Newton era, además de unas cuantas fórmulas eficaces, un conjunto de conclusiones políticas, éticas, religiosas, artísticas o metafísicas que debían extraerse de la contemplación de la naturaleza según esas mismas fórmulas.

En este sentido, la obra de Berkeley y su crítica a la noción de materia —noción «filosófica» y no «científica», en su opinión— supone, ya de entrada, un interesante intento de «demarcación», es decir, de clara delimitación de los terrenos propios de la ciencia natural y de la filosofía. La idea de que la filosofía moderna tenía que empezar por el establecimiento de esta demarcación fue uno de los objetivos fundamentales del inmaterialismo que anticipó claramente la obra de Kant, cuya distinción radical entre ciencia y filosofía sigue operativa en la actualidad como criterio no superado.

Como puede apreciarse, el inmaterialismo no se explica por sí solo. Escoger un concepto como el de materia y criticarlo no fue la finalidad de la filosofía de Berkeley, fue el medio principal. El medio principal, ¿para qué? En este punto caben varias respuestas que los especialistas debaten todavía, pero la mejor, posiblemente, sea: para demostrar que los pensadores de Europa se estaban equivocando

al pensar el lenguaje, al pensar la naturaleza, al pensar la mente y al pensar a Dios.

BERKELEY Y LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Berkeley insistía con frecuencia en la necesidad de defender el «lenguaje común», el de la vida cotidiana y la gente corriente, como un lenguaje filosóficamente valioso. Según él, es de este uso del que surgen todos los demás usos técnicos del lenguaje, y es también el uso al que siempre se debe volver para hacer buena filosofía. «Existencia», «realidad», «cosa» o «verdad» eran para el filósofo términos cruciales cuyo sentido más propio y preciso no proviene de ningún lenguaje técnico —de la física o de la teología, por ejemplo—, sino del lenguaje común.

> Sabemos muchas cosas que no podemos expresar por falta de palabras.
>
> *Comentarios filosóficos*

Se trata de una novedad importante en la historia del pensamiento y de una de las propuestas berkeleyanas que hizo suya, poco después, la llamada Escuela Escocesa del Sentido Común (uno de los nombres con los que se conoce a la Ilustración escocesa), que fue la primera en aplicar en su totalidad y de modo sistemático el método inductivo y cuyos presupuestos constituyeron la base para el desarrollo de las ciencias sociales en los siglos XIX y XX. Sin embargo, esta novedad a la que se ha aludido se basa, a su vez, en otra mucho más importante todavía: el «descubrimiento» de una «filosofía analítica», es decir, del análisis del lenguaje como medio fundamental para aclarar la objetividad del conocimiento. Como señaló Berkeley en el *Tratado*:

> Nada parece de mayor importancia con vistas a erigir un sistema sólido de conocimiento genuino y real, capaz de resistir los ataques del escepticismo, que empezar por establecer una clara explicación de lo que se entiende por «cosa», «realidad» y «existencia».

En vano se discutirá sobre la existencia real de las cosas o se pretenderá obtener algún conocimiento de ellas mientras no se haya determinado previamente el significado de esas palabras.

En efecto, Berkeley presenta a menudo su doctrina como una simple aclaración rigurosa del significado del término «existir». «En lo que insisto, sobre todo, es en el descubrimiento de la naturaleza, significado y contenido de "existencia"», anotó también en sus *Comentarios*. Esta forma de hacer filosofía es radicalmente distinta a la de Descartes. Dudar de nuestra propia existencia, que no lo podamos negar, es solo una manera moderna de hacer filosofía —es el camino de Descartes y, a la postre, el de Locke—, pero no la única ni la mejor.

Berkeley parte de que el conocimiento real de un mundo real es un hecho: «Tanto puedo dudar de mi propia existencia —afirma en el *Tratado*— como de la de esas cosas que efectivamente veo y toco». El método filosófico berkeleyano consiste en asegurar que el conocimiento de un mundo debe darse por descontado y aclarar lo que decimos cuando decimos cosas sobre ese mundo. «Digo —insiste de nuevo en el *Tratado*— que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo; y si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, si estuviese en el despacho, podría percibirla, o que algún otro espíritu la percibe actualmente».

El contenido de la expresión «mi mesa existe» no se establece, pues, buscando el origen del proceso psicológico por

el que mi mente «percibe» una mesa concreta o «piensa» en una mesa en general. Ese contenido se aclara por el sentido que esa proposición tiene en una vastísima estructura de acciones, mías y de otros, y de cosas dichas por mí y por otros acerca de la mesa, tanto en el pasado como en el presente y en el futuro. Hablando de este descubrimiento, el joven Berkeley había escrito en su cuaderno de notas: «De ese lado yace mucha tierra incógnita para que yo la recorra y la descubra. Un vasto campo para la invención».

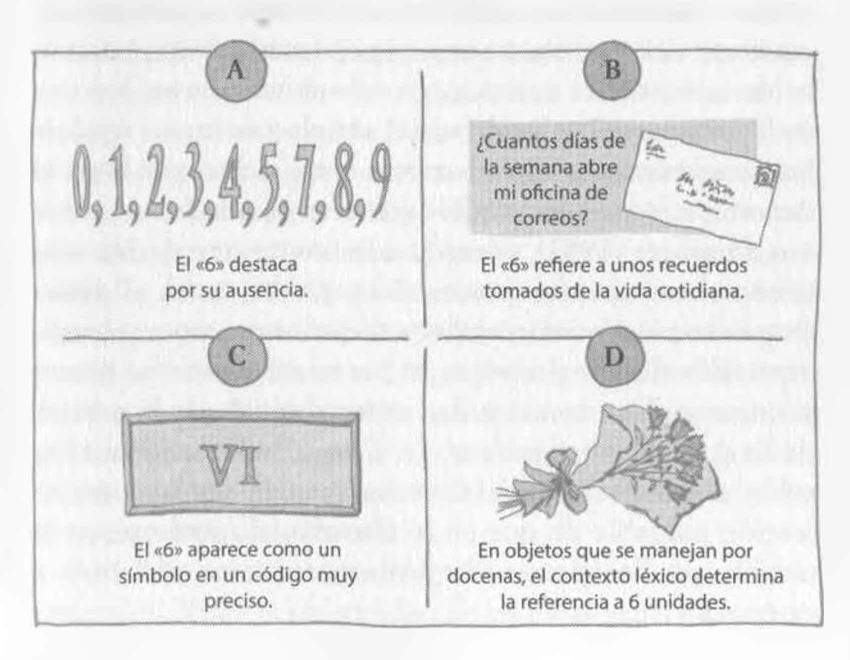
Y, ciertamente, Berkeley se dio un buen paseo por esta tierra incógnita. Un paseo que comienza por declarar que «significar cosas mediante nombres» no es ni la única ni la principal función del lenguaje humano. Como dice en el *Alcifrón*:

> La comunicación de las ideas designadas por las palabras no es el principal ni el único fin del lenguaje, como comúnmente se supone. Existen otros fines, como despertar ciertas pasiones, incitar a una acción o disuadirnos de ella o disponer el ánimo en cierto sentido.

Aquí reside una tercera novedad radical en el pensamiento de Berkeley: puede decirse en general de todos los signos que no siempre sugieren ideas significativas a la mente y que, cuando sugieren ideas, no son ideas abstractas. Utilizar con sentido y propiedad un término no implica determinar siempre a qué objeto se refiere. La clave para entender lo que se dice no está solo en la semántica, es decir, en la representación de un objeto por un signo, está también en la sintaxis —en la lógica interna de lo que se dice— y sobre todo en la «pragmática», esto es, en la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace. Por eso Berkeley escribe en el *Alcifrón*:

UNA REVOLUCIONARIA TEORÍA DE LA SIGNIFICACIÓN

Para explicar cómo se refieren las palabras a la realidad solemos suponer que expresan conceptos y que estos se forman agrupando recuerdos más o menos precisos de sensaciones pasadas o datos sensibles de sensaciones presentes. Según Berkeley, esta forma de entender la significación lingüística es parcial e insuficiente para explicar el lenguaje humano. El concepto o la referencia objetiva de un término o una proposición es más bien un esquema de acción-reflexión y no una imagen o fantasía más o menos borrosa. Tomemos un concepto muy simple como el número 6. Su significado queda perfectamente designado por elementos tan dispares como los que aparecen en la ilustración. En el caso de a) ni siquiera hay un elemento concreto que signifique directamente la realidad «6» y en el caso de b) todo adulto normal entendería o recordaría la respuesta a la pregunta sin tener que mentar absolutamente nada, por ejemplo, cuando dos amigos discuten acerca de si la oficina de correos abre el sábado (el sexto día, el «6») o no. En el caso c) la referencia está claramente mediada culturalmente (la realidad «6» en números romanos) y en el d) es el contexto (la imagen) el que refiere 6 rosas, media docena de rosas o un ramo de rosas.



> El verdadero fin del lenguaje, de la razón, de la ciencia, de la fe y del asentimiento, en todos sus diferentes grados, no es simplemente ni principalmente, ni siempre comunicar o adquirir ideas, sino más bien algo de naturaleza activa y operativa, tendente a un bien determinado: cosa que puede a veces conseguirse, no solo aunque la mente no descubra las ideas significadas sino, incluso, aunque no haya ninguna posibilidad de ofrecer o presentar a la mente ninguna idea.

El mero contenido de esta breve cita —que anticipa en tantos aspectos la noción de «juego de lenguaje» del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951)— hace a Berkeley merecedor de un puesto de honor en la historia de la filosofía, pues su teoría del lenguaje es realmente innovadora en muchos sentidos. Su idea de que lo esencial para hablar correctamente y con objetividad no consiste en que cada término empleado se refiera a un elemento concreto del mundo, sino que la clave está en un conjunto de contextos e intenciones comunicativos en los que cada mensaje es o no coherente, anticipa en buena medida las conclusiones sobre el mismo tema a las que llegó el denominado «segundo» Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (1953), consideradas como una de las contribuciones más importantes del siglo XX, hasta el punto de que hoy sigue influyendo en filósofos contemporáneos, especialmente en el campo de las relaciones entre mente y lenguaje. Exactamente dos siglos después de la muerte de Berkeley, las reflexiones de Wittgenstein arrojaron luz sobre el pensamiento del filósofo irlandés, en una demostración palpable de que en la filosofía, al igual que en la ciencia, pueden producirse hallazgos que se adelantan a su época.

Para Berkeley, hablar con rigor y propiedad no requiere siempre referirse a un objeto. La manía griega de referirse siempre a un objeto es de hecho para Berkeley el origen del materialismo moderno —cuando esta manía se combina con la visión del mundo que nos da la ciencia—, así como de la mayor parte de los embrollos filosóficos que han empantanado la filosofía durante siglos. Por ejemplo, es el origen del problema de las ideas abstractas que resulta ser, en realidad, un falso problema. Un problema mal planteado.

El propio Berkeley nos sugiere un magnífico ejemplo de lo que se quiere decir con esto: cuando alguien lee en San Pablo, por ejemplo, que «si un hombre piensa de él que es algo cuando no es nada se engaña», ese alguien puede entender perfectamente lo que significa el término «hombre» en esa frase, así como la frase entera, sin tener que referir ese «hombre» a ninguna cosa de la realidad. «Hombre» es aquí, para Berkeley, una idea general, pero no es en absoluto una idea general abstracta. Ni lo es, ni falta que le hace, pues la tesis de Berkeley es que se puede entender perfectamente el contenido de «hombre» en esa frase sin necesidad de suponer, como sugería Locke, que hay que recordar, en ese instante o en alguno anterior, varias percepciones concretas de hombres concretos y que luego, combinando esas percepciones y restando en la mente tales o cuales rasgos, como los de ser rubio o gordo, hay que formar la idea de un algo —propiamente imperceptible como tal— lo suficientemente amorfo como para designar el significado del término «hombre». No solamente no hay ningún «algo» material pero indeterminado que está ahí debajo de rubio, gordo y varón, sino que tal cosa no hace falta en absoluto para hablar correctamente de los hombres.

Berkeley, por tanto, no niega la objetividad de las ideas generales. Niega la objetividad de las ideas generales conce-

bidas como abstracciones de ideas de objetos materiales. Que la noción moderna de materia es, para Berkeley, el paradigma de este craso error, es algo que salta inmediatamente a la vista.

Sin embargo, el planteamiento del lenguaje en el pensamiento de Berkeley todavía presenta una última propuesta radicalmente novedosa para su época, pues propone la primacía de las funciones emotiva y conativa del lenguaje sobre la función denotativa. Esto significa que el lenguaje humano solamente puede encontrar su verdadera referencia y sentido en el contexto de la interacción con otros hablantes, y no en una hipotética relación solitaria de una sola mente con el mundo. La verdad, por tanto, solamente puede surgir en el contexto de una conversación, de un diálogo entre varios interlocutores. Con este planteamiento, Berkeley se convirtió en precedente, una vez más, de la filosofía del siglo XX, al poner en marcha un «modelo conversacional de la verdad» (sustitutivo de la noción de verdad como confrontación con el mundo) que se convertiría, dos siglos y medio más tarde, en uno de los ejes del pensamiento del filósofo norteamericano Richard Rorty (1931-2007). Según su planteamiento —y el de Berkeley— si se admite que el problema de la justificación de la verdad es una cuestión de justificación social, conversacional, y no de exactitud de la representación, entonces se puede dejar a un lado la imagen de la mente como espejo de la naturaleza.

Ahora bien, en Berkeley, el diálogo o la conversación no son solamente la esencia del lenguaje, sino que son también la esencia de la propia realidad. La conversación o el relato no son simplemente el modelo de verdad, sino que son también el modelo de la realidad misma. Es un error, por tanto, pensar que el lenguaje sea exclusiva o fundamentalmente humano. El mundo en su totalidad, en su nivel más propio de realidad, es también lenguaje.

Decir que la conversación es el modelo ontológico fundamental para comprender el mundo tiene dos consecuencias fundamentales. La primera se refiere a la noción de conocimiento humano y se ha presentado ya en los capítulos precedentes. Para Berkeley percibir la realidad es otorgar significado a unos signos. Esta era precisamente la tesis que trataba de defender en su nueva teoría de la visión y la que le llevó a rechazar un modelo representacional o representacionista del conocimiento. No es de extrañar que vindicar su teoría de la visión ocupase de nuevo buena parte del *Alcifrón*.

Pero junto a esta reinterpretación del conocimiento humano, el pensamiento de Berkeley comporta también una sorprendente reinterpretación de la realidad misma. Berkeley previene con frecuencia contra una lectura humeana de su filosofía, es decir, una lectura escéptica. Como se ha indicado ya, no es un escéptico: en su opinión, conocemos realmente el mundo y hablamos realmente de él. «Según mis principios hay una realidad, hay cosas, hay una *rerum natura*», escribió en sus cuadernos. ¿En qué consiste esta *rerum natura*, es decir, este orden intrínseco de las cosas naturales? El orden del ser objetivo y trascendente a nuestro pensamiento consiste en una inmensa tertulia.

Lector riguroso y atento de la obra de Berkeley, el filósofo vitalista y espiritualista francés Henri Bergson (1859-1941), llamado «el filósofo de la intuición», resumió esta propuesta con una sugestiva metáfora: «Me parece que Berkeley entrevé la materia como una película transparente situada entre el hombre y Dios». La idea es exacta pero insuficiente, pues la película es en realidad un libro, o una película interactiva, si se prefiere, y en el sentido cinematográfico de la expresión

«película». El propio Berkeley expresó una idea parecida pero utilizando la imagen de una melodía.

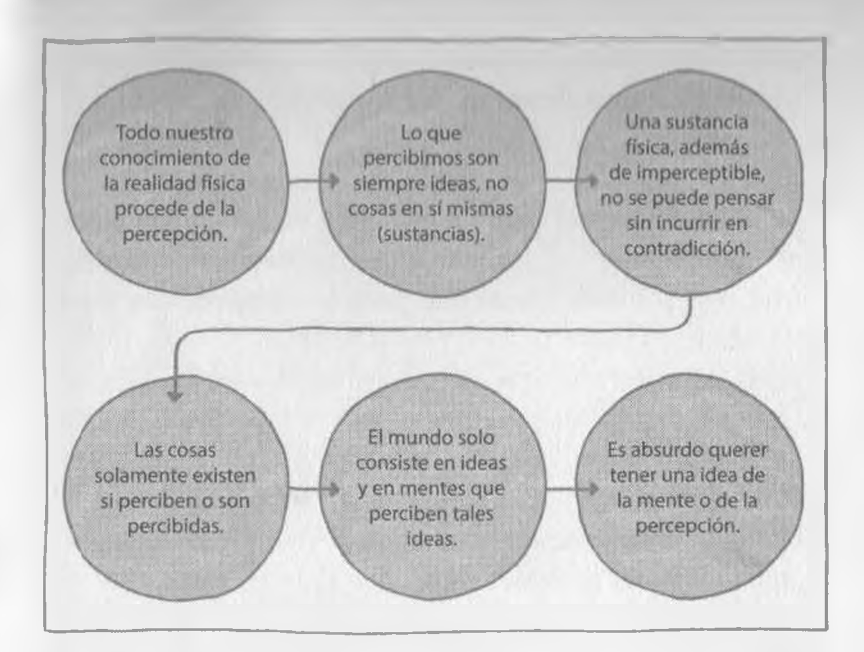
La pregunta clave, en la filosofía de Berkeley, no es qué significa «mesa», sino qué significa «esa mesa junto a mí». Así se explica que la única definición expresa y definitiva de conocimiento humano que se puede encontrar en toda la obra de Berkeley, concretamente en el *Siris*, diga: «Conocemos una cosa cuando la comprendemos y la comprendemos cuando podemos interpretar o decir lo que significa». Por esta razón, la unidad básica real del mundo físico no es un punto sustanciado —un átomo— sino un signo, es decir, una unidad de información.

> No es desagradable esta vuelta a los simples dictados de la naturaleza después de haber vagado por los laberintos agrestes de la filosofía.
>
> *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*

Hay que insistir en que Berkeley no afirma que conocemos el concepto de «mesa» cuando sabemos lo que significa ese término; está diciendo que conocemos lo que es una mesa física real cuando sabemos lo que ese objeto físico «mesa» significa en nuestra vida y en el conjunto del universo. En este contexto, la obra de Berkeley sí da cabida a una cierta «materialidad» de las cosas del mundo frente a la inmaterialidad de nuestra mente.

El mundo físico es, por supuesto, un mundo sólido que está ahí fuera. Ser mundo es resistir y estar ahí afuera. Pero todo fuera y toda resistencia eran, para Berkeley, siempre relativos a una mente que actúa, desea y conoce, y esto es así, además, porque es imposible pensar de otra manera, es decir, porque no pensarlo así implica una contradicción y bloquea todo razonamiento humano.

El orden de lo real, para Berkeley, implica la existencia de una serie de interlocutores inmersos en un ingente proce-



Berkeley no cuestiona que el mundo físico tenga verdadera realidad, sino que la realidad física pueda definirse absolutamente al margen de cualquier mente, de cualquier perceptor u observador.

so de comprensión, expresión y creación de signos. De ahí que la verdadera conexión científica en la naturaleza sea la de «significante-significado» y no la de «causa-efecto», y de ahí también que el verdadero «lugar» de nuestra mente sea la inteligencia misma. Una inteligencia básica y primordial que constituye nuestro interlocutor último y a la que llamamos Dios. El lenguaje de ese Dios que hace posible también nuestro lenguaje es lo que denominamos naturaleza. Como afirma en el *Siris*:

> La hipótesis de Demócrito [el atomismo], dice el doctor Cudworth, explica los fenómenos mucho mejor [...] que la de Aristóteles o Platón. Pero, considerando las cosas más rectamente, quizá nos encontremos con que no explica ningún fenómeno en absoluto, pues todos los fenómenos son, en realidad, imágenes en el alma o mente y nunca puede explicarse cómo los cuerpos externos producen una imagen

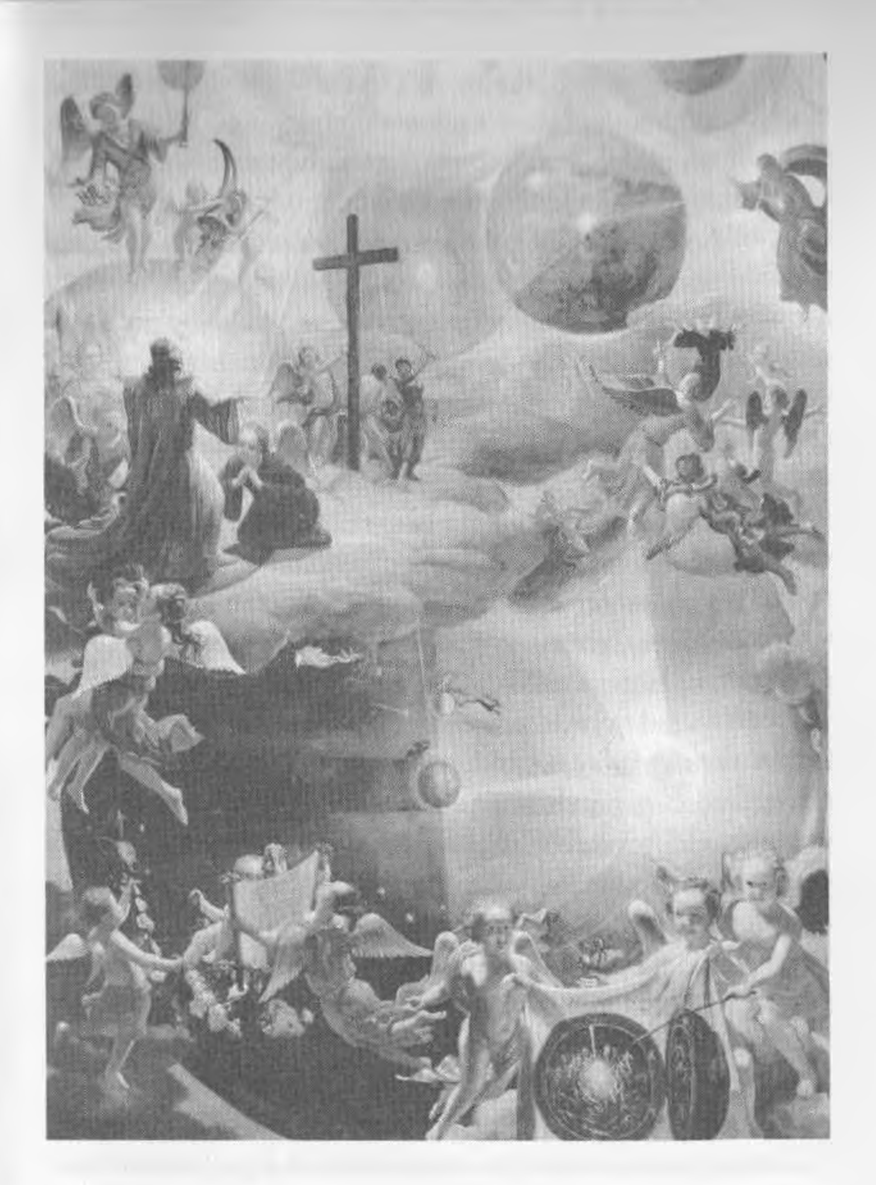
en la mente. Tales principios no explican, por tanto, nada si por explicar entendemos señalar la auténtica causa eficiente o final.

¿Cuál es entonces esta causa?: hay una analogía, constancia y uniformidad ciertas en los fenómenos de la naturaleza que son una gramática para la comprensión de la naturaleza.

Esta fascinante propuesta de naturaleza como entorno de comunicación ha estado expuesta a numerosas críticas más o menos fundadas. Muchas de ellas provienen de una lectura muy superficial de la obra de Berkeley. Es el caso de la extendida crítica de que Berkeley confunde el objeto conocido con el acto de conocerlo. Pero es cierto que un cambio de modelo explicativo de esta envergadura, aunque resuelva importantes problemas, plantea muchos nuevos interrogantes.

Entre las primeras objeciones fundadas que se plantearon a este modelo de naturaleza, la que más tiempo ocupó a Berkeley procede de su amigo y gran protector en la corte, Sir John Percival, quien planteó a Berkeley, en nombre propio y en el de su esposa, una objeción que parece exclusivamente teológica pero que va mucho más allá. La cuestión planteada por lady Percival es bien simple: de acuerdo con el relato del Génesis, ¿cómo se explica la creación de las cosas antes de la creación del hombre?

Desde un punto de vista doctrinal se diría que la metafísica de un futuro obispo se debería situar al margen de cualquier interpretación del Génesis conocida, tanto literal como analógica. Desde un punto de vista científico reabre en una dimensión temporal el mismo problema que Berkeley había creído resolver en una dimensión espacial: ¿qué eran los colores antes de la creación del hombre?



La necesidad de reinterpretar el Génesis fue, posiblemente, la principal objeción teológica a la doctrina de Berkeley. Este, sin embargo, nunca lo percibió como un problema sustantivo y apeló al argumento de que antes de que creara el universo material ya había mentes —sobre todo la propia mente divina— a las que referir los datos sensibles. El orden de la naturaleza existe, ante todo, como percibido por la mente de Dios. Esta *Alegoría de la creación del cosmos* (arriba), de Matthys Naiveu (1647-1721) ilustra la concepción teológica dominante opuesta al modelo de naturaleza berkeleyano.

A esta pregunta Berkeley responde que la creación había sido realmente una creación de cosas y que además se trata de un acontecimiento concreto que tiene lugar en un momento dado. A partir de aquí se abren tres posibilidades lógicas. La primera es que el tiempo, como el espacio, sea relativo siempre a una conciencia y, por tanto, conciencia y mundo sean estrictamente coextensivos. Berkeley no desarrolla esta opción, pero la sugiere al plantear la posibilidad de que la creación narre la existencia relativa del mundo respecto de cualquier mente no divina posible. La coimplicación entre el tiempo y la conciencia es un tema que echó a rodar en esta época —con obras como la suya propia o la de Leibniz— y culminó en el idealismo alemán. Goethe resumió precisamente este planteamiento con su famosa frase: «Puesto que soy eterno».

La segunda posibilidad —la más sencilla— es la de que la creación del mundo sea perfectamente compatible con el hecho de ser solo percibida por la mente de Dios. Por último, la tercera posibilidad consiste en que desde la misma creación del mundo hayan existido también inteligencias creadas no humanas —secularmente llamadas ángeles— que contemplen todas las ideas que el mundo contiene. Debemos tener en cuenta que para algunas tradiciones de pensamiento una ley física —como la gravedad de Newton, por ejemplo— sería algo muy parecido a cierto tipo de ángel, aquellos a los que Dios emplea para gobernar la naturaleza.

En cualquiera de los tres casos, sin embargo, para el futuro obispo George Berkeley la creación consiste en la determinación divina de que cosas que antes solo eran conocidas por Él puedan ser conocidas y percibidas por otros espíritus creados. Se trata pues de un acto de comunicación o manifestación.

Según cierta lectura inexacta y superficial de la filosofía británica, Berkeley habría argumentado la imposibilidad de conocer la sustancia material y, empleando sus mismos principios, Hume habría demostrado la imposibilidad de conocer cualquier sustancia, ya fuese material o espiritual. La expresión coloquial *no matter, never mind* —que significa, a la vez, «no hay problema», «no importa» y «no hay materia, tampoco mente»— serviría como juego de palabras para recoger este proceso.

Este enfoque es ingenioso pero encierra un grave error. Para Berkeley existe una estructura objetiva y real de espíritus, de mentes, que es el núcleo duro de la realidad, la verdad más verdadera, pero esa estructura no está detrás de las ideas de la sensibilidad, porque detrás de estas ideas no puede haber nada excepto otra mente.

Según Berkeley, la modalidad física de existencia, esa cuyo *esse est percipi*, no es la única modalidad de existencia requerida para explicar la realidad. Berkeley destaca en numerosas ocasiones, en este caso en el *Tratado*:

> «Cosa» o «ser» es el término más general de todos: incluye en sí dos especies totalmente distintas y heterogéneas y que no tienen nada en común excepto el nombre, a saber, «espíritus» e «ideas». Los primeros son sustancias activas e indivisibles; las segundas son seres inertes, fluctuantes, dependientes, que no subsisten en sí mismas, sino que están sustentadas por o existen en las mentes o sustancias espirituales.

Este doble nivel de realidad exige también un doble nivel de conocimiento de la realidad que no resulta difícil de jus-

tificar si tenemos en cuenta su planteamiento sobre el lenguaje. Las ideas son los objetos de nuestro conocimiento del mundo sensible, pero de nuestra mente, sus operaciones o las mentes de los demás no tenemos ni podemos tener ideas sino «nociones».

Berkeley define la mente como sustancia activa e individual e insiste en que querer tener ideas de esta sustancia, como las tenemos de las cosas del mundo de nuestro propio cuerpo en él, es un error. La mente es «lo» que piensa, quiere y percibe, pero no hay idea posible que pueda representar ese «lo».

> **Puedo dudar igualmente de mi propio ser que del ser de esas cosas que percibo por los sentidos.**
>
> *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*

La diferencia entre esta situación y la de la sustancia material es, según Berkeley, total. La sustancia material se define como sustrato no pensante y no activo de ideas, y no hay manera de conectar directa o intuitivamente con tal cosa. La sustancia espiritual se define como sustrato activo y pensante de ideas, y tenemos un conocimiento intuitivo y directo de que nosotros somos tal cosa pensante precisamente teniendo ideas. El conocimiento de nosotros mismos es un conocimiento concomitante o de segundo nivel que tiene lugar al tener ideas de otras cosas.

En la medida en que una mente o espíritu percibe el mundo —es decir, tiene ideas—, se llama «entendimiento» o inteligencia, y en la medida en que produce ideas u opera sobre ellas se llama «voluntad». Ninguna idea sensible que tengamos o podamos tener en el futuro puede representar o referirse adecuadamente a un espíritu o mente.

Es evidente, con todo, que podemos decir cosas ciertas acerca de las mentes, como por ejemplo que existen, que piensan o que actúan. Tenemos así un sentimiento interior

e inmediato de las acciones de nuestra propia mente y podemos reflexionar o inferir racionalmente la existencia de otras mentes. Este conocimiento directo e inmediato es «nocional» y no requiere ni puede aportar ninguna idea de mente. Uno de los fragmentos más claros del *Tratado* lo expone con perfecta precisión:

> Nada parece haber contribuido más a enredar a los hombres en controversias y errores respecto a la naturaleza y operaciones de la mente que el haberse acostumbrado a hablar de esas cosas en términos tomados en préstamo de las ideas sensibles. Por ejemplo, la voluntad se denomina el «movimiento» del alma [...]. La gran razón que se aduce para pensar que desconocemos la naturaleza de los espíritus es que no tenemos una idea de ella. Pero, ciertamente, no debería considerarse como un defecto del entendimiento humano el que no perciba la idea de «espíritu», si es manifiestamente imposible que exista tal idea [...]. Es evidentemente absurdo que una sustancia que percibe o soporta ideas sea, a su vez, una idea o semejante a una idea.

Parte de la fascinación de la doctrina de Berkeley procede de su capacidad para poner de manifiesto y manejar una paradoja que es inherente a toda la teoría del conocimiento moderna. No podemos pensar nada sin pensarlo, no podemos percibir nada sin percibirlo, no podemos imaginar nada sin imaginarlo y no podemos saber nada sin saberlo. Pensar lo que existe al margen de todo pensamiento es, en buena medida, pensar lo impensable.

Sería ingenuo creer que Berkeley resolvió los problemas que esta paradoja suscita a la filosofía, pero es indudable que su pensamiento supuso un hito clave en la determinación de este problema y en la determinación de sus posibles soluciones.

Para Berkeley, además de este conocimiento de nuestras propias mentes, la propia realidad de nuestra conciencia, sin pasar por ninguna consideración acerca del universo y su estructura, garantiza también la existencia de una mente suprema o Dios. Berkeley insistió en este punto con fórmulas tan contundentes como la afirmación de que las cosas sensibles existen realmente, y si existen realmente son percibidas por una mente infinita y, por tanto, existe una mente infinita o Dios.

El argumento berkeleyano para demostrar la existencia de Dios es, por tanto, original en el contexto de la filosofía moderna. Como la existencia de las cosas sensibles consiste en ser percibidas y estas cosas tienen una existencia que no es exclusivamente la de «ser percibidas por mí», tiene que haber alguna otra mente en la cual existan. Por lo tanto, tan cierto como que el mundo sensible existe realmente es que hay un espíritu omnipresente e infinito que los contiene a ambos.

Se podría pensar que, en definitiva, se trata de la vieja afirmación teológica de que Dios conoce todas las cosas. Pero no es así. En el segundo de los *Tres diálogos*, cuando Hylas sugiere algo parecido, Filonús aclara que hay una gran diferencia:

> Los hombres creen habitualmente que todas las cosas son conocidas o percibidas por Dios porque creen en la existencia de Dios; mientras que yo, por el contrario, concluyo inmediata y necesariamente la existencia de Dios porque todas las cosas sensibles tienen que ser percibidas por Él.

La inteligencia es el dato primordial de toda sensación o reflexión. El propio conocimiento humano como hecho primordial e indudable supone ya una mente fundamental que

lo haga posible. Berkeley afirmaba que el núcleo duro del ser, la verdad más verdadera, es ya inteligencia o conciencia. A esa objetividad de la conciencia, a esa inteligencia que es inteligibilidad inteligente y que hace posible nuestra inteligencia, la llamó Dios. En la inteligencia, en el conocimiento, somos, nos movemos y existimos desde el primer momento en que se alumbra nuestro ser.

LA REVOLUCIÓN BERKELEYANA: BERKELEY CRÍTICO DE LA ILUSTRACIÓN

En Rhode Island, viendo que los fondos asignados por el Parlamento no acababan de llegar y que su condición de máxima autoridad eclesiástica de la región le imponía algunas obligaciones pastorales, Berkeley compró una parcela de unas cuarenta hectáreas y construyó una granja: Whitehall. Inició también una activa vida social que le proporcionó su primer discípulo oficial, Samuel Johnson, que se convirtió más tarde en rector de la Universidad de Columbia, y a quien no hay que confundir con el célebre escritor inglés, el doctor Johnson que refutó a Berkeley pateando una piedra. Berkeley escribió en Whitehall su tercera gran obra filosófica, el *Alcifrón*, realizó excursiones por la zona para familiarizarse con los indios nativos y sus costumbres y, entre otras cosas, esbozó un largo poema, buena prueba de su admiración por el Nuevo Mundo, y cuya idea central queda bien resumida en sus últimos cuatro versos:

> Hacia el oeste se levanta el curso del imperio;
> los cuatro primeros actos ya han pasado,
> un quinto cerrará el drama con el día.
> El más noble vástago del tiempo es el último.

La mirada pesimista sobre Europa y la irrupción de Norteamérica como protagonista del nuevo modelo de civilización occidental encontraron en la obra de Berkeley su primer referente destacado. La estancia en Rhode Island le proporcionó la fuerza necesaria para elaborar una nueva versión de su inmaterialismo. Pero, esta vez, en lugar de concentrarse en una crítica de la noción de materia, su argumentación remontó vuelo filosófico y abarcó también un diagnóstico general de lo que consideraba la filosofía europea emergente. *Alcifrón*, el filósofo a la moda, encarna esta filosofía —materialista, determinista, deísta o libertina— y el diagnóstico aborda ya aspectos generales de filosofía práctica y de la cosmovisión general.

A diferencia de los *Tres diálogos*, en el *Alcifrón* no es tanto el contenido, sino la función de la materia lo que sirve para marcar distancias con la versión «materialista» de la Ilustración. Conviene distinguir, por tanto, entre la noción de materia que emplea una cultura y la función o uso que hace de ella. Aunque el joven Berkeley había centrado su estrategia argumental en denunciar la noción de materia como una noción contradictoria, el Berkeley del *Alcifrón* fue más allá y ya no se propuso básicamente «discutir sobre una palabra».

Aunque el tono apologético del *Alcifrón* es evidente, Berkeley participaba de los valores generales de la Ilustración y en su obra se defienden sus postulados más importantes. Toda su obra argumenta la necesidad del uso crítico e infatigable de la razón, la importancia de la libertad individual de acción y de conciencia, la benevolencia universal, la apuesta por el progreso técnico y científico, etc. Sin embargo, Berkeley pensaba que en el seno de la Ilustración británica se estaba produciendo un sesgo metafísico encubierto hacia posiciones escépticas, irracionalistas y libertinas que ponían

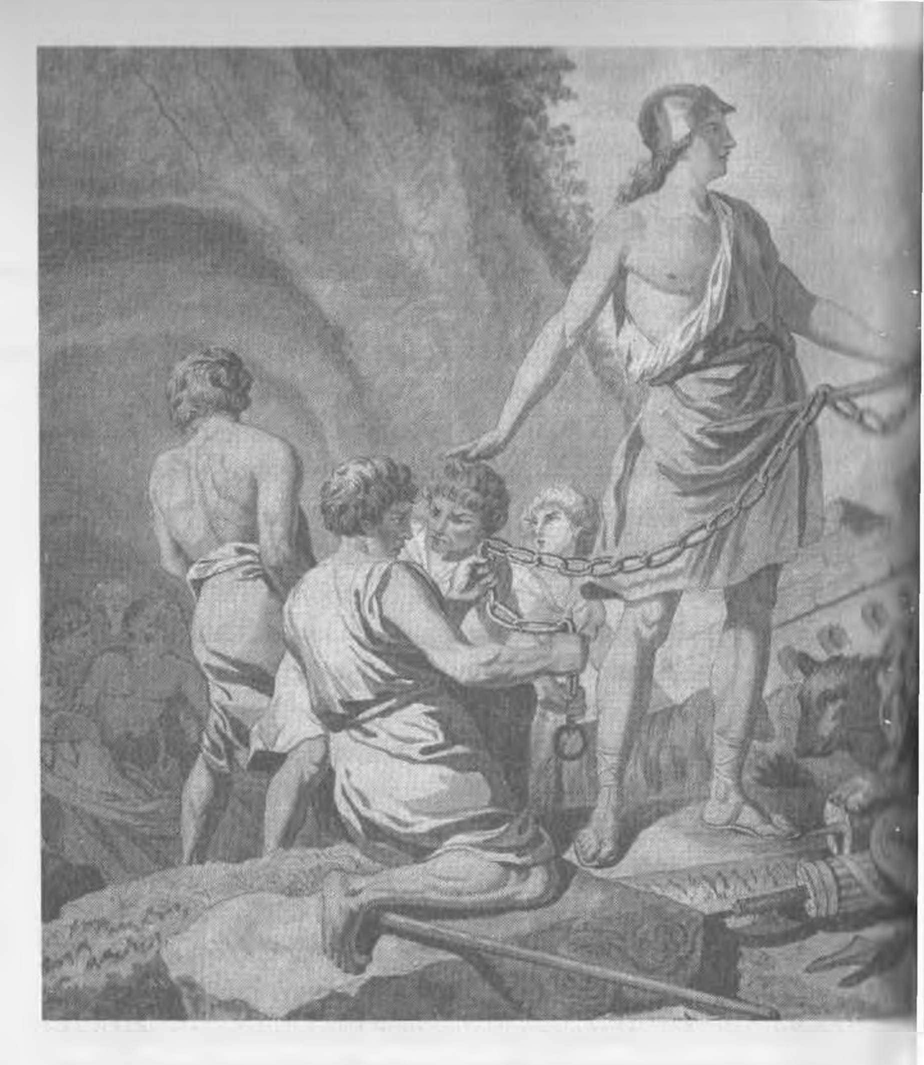
en peligro el progreso intelectual y social de Europa. Este sesgo se concretaba en el empleo de una noción errónea de materia cuyas consecuencias pueden desglosarse en tres puntos: 1) la reducción o eliminación del peso de la libertad individual en la propia biografía o en la historia; es decir, el triunfo del determinismo; 2) la reducción de la tarea de la razón al ámbito de la investigación científica de la naturaleza concebida como un mecanismo, rebajando así la función de la filosofía a la de mero auxiliar de la ciencia; es decir, la aparición de lo que más tarde se denominará positivismo. 3) la desautorización de la experiencia cotidiana y universal de la realidad como fuente de sabiduría verdadera y la restricción de la autoridad moral a una comunidad de expertos muy concreta.

Dejas las cosas como las encontraste y, sin embargo, hay algo nuevo en esta doctrina.

Tres diálogos entre Hylas y Filonús

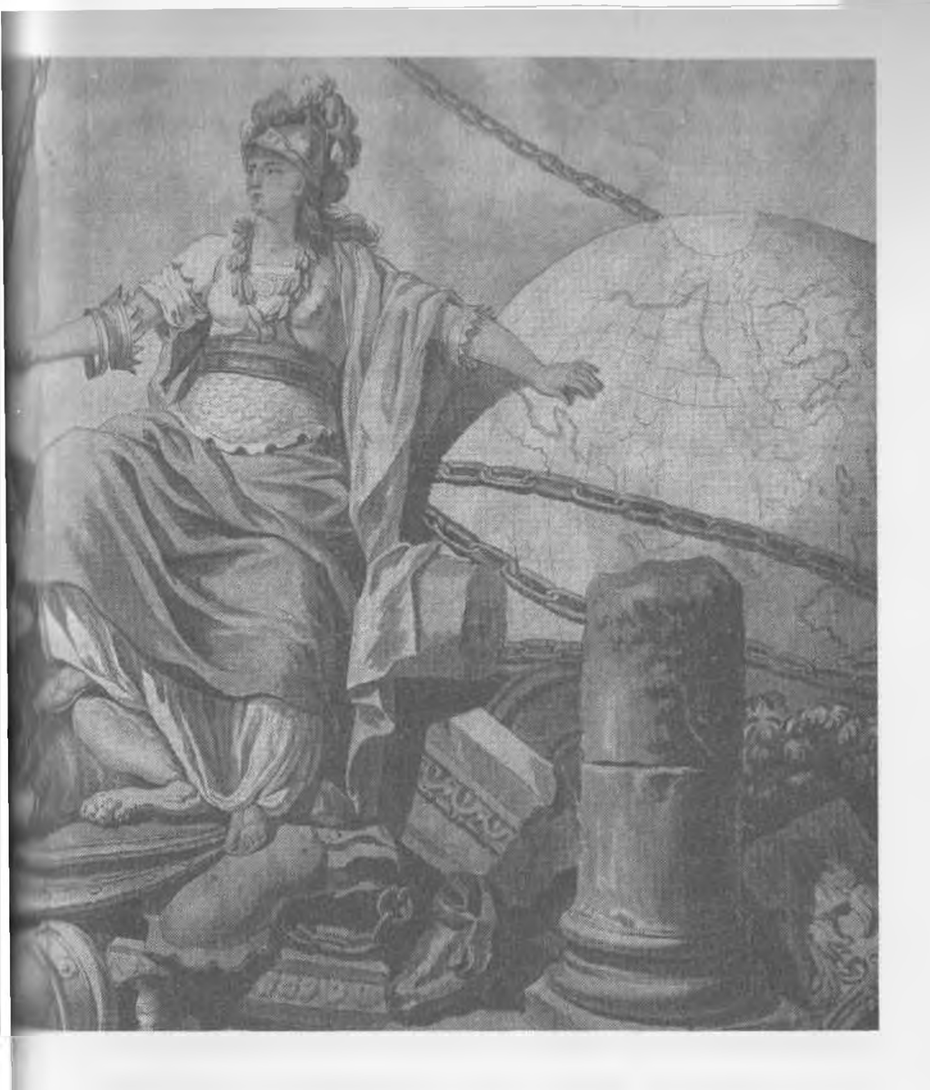
Para Berkeley, la Ilustración materialista no solo desarrollaba una visión del mundo racionalmente contradictoria, sino que además resultaba política y socialmente peligrosa. Frente a este modelo ilustrado existía otra Ilustración posible que respetaba algo sagrado en la naturaleza y en el ser humano, que no contraponía ciencia y espíritu, y que defendía la inocencia —y no el cinismo— como rasgo del talento cultivado. El primer modelo, que identificaba en el fondo progreso y desencanto, era el europeo; el segundo era el norteamericano.

Berkeley escribió y pensó en los inicios del siglo de las revoluciones. Tenía tres años en 1688, cuando se produjo la Revolución gloriosa en Inglaterra, y su vida transcurrió en pleno mercantilismo. Las ideas de su generación, y las suyas propias, influyeron en la Revolución americana, ya en ciernes, en la industrial y en la francesa. La percepción berke-



NORTEAMÉRICA, UN NUEVO MODELO DE ILUSTRACIÓN

La ampliación norteamericana de Occidente constituye uno de los grandes temas de la filosofía y es, sin duda, Berkeley el primer gran pensador en plantear explícitamente la cuestión. La modernidad norteamericana es especial desde mucho tiempo antes de su Revolución. La confrontación entre ciencia y espiritualidad no es connatural en ella y su constante sociológica primordial es la de la falta de mano de obra. Pero, sobre todo, se trata de una moder-



nidad erigida sobre la base de la diversidad radical de creencias, convicciones y tradiciones de sus primeros fundadores europeos. Una diversidad que no necesita ser homologada o avalada por ninguna cosmovisión oficial del Estado y que es asumida como valor fundacional y como seña de identidad. En la imagen, *El Viejo Mundo liberando al Nuevo Mundo*, de Jean-Jacques-François Le Barbier (h. 1780).

leyana de que se avecinaban cambios de enorme magnitud no era gratuita ni tremendista.

Sin embargo, esta cualidad premonitoria no fue la principal aportación del Berkeley de Whitehall: su principal aportación fue la tesis de que Europa y Estados Unidos iban a afrontar revoluciones distintas y a alumbrar modernidades diferentes. Berkeley se sentía más a gusto en el proyecto americano porque pensaba que Occidente había cerrado una etapa de su historia y era necesaria una revolución, pero la revolución en la que pensaba era la de un regreso al hogar perdido, la de una recuperación de virtudes perdidas, es decir una «revolución conservadora» en el sentido más radical de la expresión.

La noción de «revolución» había sido importada desde el ámbito de la astronomía —la revolución es la vuelta completa de un planeta a su órbita— al terreno de las ciencias sociales con un sentido de renovación o retorno al origen. Por paradójico que hoy pueda parecer, la noción política del término era originariamente «conservadora» y buscaba restablecer un orden natural y originario frente al agotamiento de un ciclo de cambios en la historia. La revolución original tiene siempre 360 grados y aspira a dejar las cosas como estaban cuando estaban bien.

Aunque Berkeley no empleó el concepto «revolución» en su discurso sobre la cultura o la historia occidentales, la noción de retorno al origen o a un hogar perdido es una constante de su filosofía. Berkeley siempre la concibió como un llevar hasta sus últimas consecuencias los planteamientos de la filosofía moderna para recuperar una visión sencilla del mundo. Pensar como los doctos para hablar como el vulgo era una de sus máximas favoritas, y en esta máxima se percibe ya un claro fenómeno de la Europa moderna: el malestar en la cultura. El objetivo último del inmaterialismo de Ber-

keley era promover una revolución intelectual. Así lo explica en *Tres diálogos*:

> Ves, Hylas, el agua de aquella fuente, cómo es empujada hacia arriba, en una columna circular, hasta cierta altura en la cual se rompe y cae a la base de la que ha surgido; sube del mismo modo que baja siguiendo la misma ley uniforme o «principio de gravitación». Así también, los mismos principios que a primera vista conducen al escepticismo, llevados hasta cierto punto traen al hombre al sentido común.

En cierto sentido George Berkeley dedicó su vida intelectual a buscar el modo de volver a casa. No en un sentido personal, sino en el de reencontrar el hogar perdido del pensamiento occidental tal como él lo concebía. Y encontró ese hogar en Rhode Island. En un sentido personal, sin embargo, las cosas fueron por otros derroteros. En 1731 recibió la comunicación de que los fondos aprobados por el Parlamento no se iban a pagar. Así las cosas, donó su casa y su biblioteca al Colegio de Yale —germen de la futura universidad—, se despidió de los numerosos intelectuales con los que había compartido su estancia y muchas ideas, ya de camino visitó Harvard —donde hizo también una importante donación de libros y pronunció un sermón— y llegó a Londres a finales de octubre. Su último hogar sería la Europa donde había nacido.

BERKELEY Y LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Berkeley no fue solamente un hombre ingenioso, sino también un promotor activo del progreso técnico. Aunque lo que conocemos como Revolución industrial se pondría en

marcha justo al final de su vida, la mentalidad que hizo posible y deseable esa Revolución industrial es la que se forjó en su generación. Aunque en el próximo capítulo se abordan algunos aspectos económicos y tecnológicos de la filosofía de Berkeley conviene, sin embargo, abordar aquí una grave deficiencia de la argumentación filosófica berkeleyana. No llega a ser una objeción insalvable, y Berkeley podría haberla sorteado con cambios menores en su argumentación sin tener que tocar el núcleo fundamental, pero es una limitación importante para perfilar el alcance y proyección de su pensamiento.

La conciencia humana no solo ni principalmente comprende el mundo, también lo produce mediante la técnica y el trabajo. La relación natural entre la mente y el mundo no se agota en la tarea de conocerlo e interpretarlo, o en la de actuar política y moralmente en él, sino que incluye, y de manera creciente, producirlo, fabricarlo o diseñarlo. No solo recibimos ideas de la realidad, sino que también insertamos en la realidad nuestras ideas fabricando los objetos de un mundo en el que cada vez es más difícil no ver la condición de artefacto.

Esta limitación, de hondo calado en la filosofía de Berkeley es, en realidad, una limitación del conjunto de la filosofía moderna. Cuando en algún lugar de sus respectivas obras tanto Descartes como Locke declaran que «hay algo» en la experiencia humana que nos mueve a creer en los cuerpos más allá de las impresiones sensibles, algo que ninguno de los dos alcanza a concretar, posiblemente se están refiriendo a la técnica y al trabajo como ingredientes esenciales de la relación entre el ser humano y el mundo, pero tampoco fueron capaces de formularlo.

Berkeley podría recordarnos, con razón, que en su definición de realidad interviene la praxis humana, y esto es ya un

gran avance. Es verdad, pero parece claro que, además de funcionar como «*el hardware de un signo*», la materia desempeña también la función de «material», «materia prima», ingrediente o recurso consumible dentro de un contexto de producción tecnológica. Y este es un aspecto de la materia que el inmaterialismo descuidó.

En el tratamiento que Berkeley hace de la materia, parece claro que se le escapó esta otra nueva tierra incógnita y pasó por alto la producción como aspecto clave de la relación ser humano-mundo material. A fin de cuentas, un libro o un piano son tan artefactos como un reloj y, a la hora de comprender la naturaleza, preferir la metáfora de un relato o de una melodía a la metáfora de un engranaje es un cambio de modelo importante pero que no deja de ser, a fin de cuentas, un cambio de artefacto.

El mundo no es solamente «lo dado», también es «lo producido» y, por tanto, no estamos aquí solamente para conversar y comprender sino también para trabajar y crear. La noción de materia en la mentalidad del griego antiguo de la calle —no del gran pensador— comparte origen, de hecho, con la noción de «madera» en un contexto tecnológico en el que la carpintería asignaba a la madera la función de material básico para producir cualquier cosa producible por el hombre.

Pero es verdad, por otra parte, que se percibe una cierta injusticia en el hecho de dirigir precisamente a Berkeley este reproche, que valdría para todos los grandes pensadores de su época, y no reconocer que cambiar de artefacto-modelo para entender el mundo no es algo trivial. El mundo antiguo entendía la naturaleza como un gigantesco organismo y lo específico de la modernidad es cambiar esta metáfora por la de algún artefacto. El inmaterialismo de Berkeley intenta cambiar el artefacto máquina de los carte-

sianos por el artefacto libro o melodía —o código binario, si se prefiere una versión más actual, y a pesar de que la idea de «binario» es de Leibniz y no de Berkeley— como modelo de comprensión de universo. Newton, Leibniz o Galileo estarían, probablemente, de acuerdo con este cambio de paradigma.

En este sentido, la crítica de Berkeley a la noción moderna de materia contiene ya el germen de una crítica más profunda a una visión de la naturaleza en la que esta aparece como mero material o recurso para producir cosas. De hecho, ninguno de los grandes pensadores del siglo XVIII —incluido Kant— llegó a vislumbrar este problema con tanta lucidez como lo planteó Berkeley.

Si la versión del «universo máquina» triunfó sobre la del «universo libro» en el siglo XVIII es, precisamente, porque Occidente se preparaba para una nueva era de producción industrial en la que la máquina iba a transformarlo todo. Berkeley intuyó este cambio y el hecho de que no lo integrase en su crítica al materialismo no significa que no lo previese en absoluto. Tanto la innovación tecnológica como el papel crucial del trabajo en la realización social humana iban a desempeñar un papel muy importante en el pensamiento antropológico y social de Berkeley.

La defensa de una realidad física concebida como lenguaje, en lugar de como máquina, podría llevar a pensar que la filosofía de Berkeley posee un carácter eminentemente teórico y contemplativo. Esto es un error. Berkeley insiste a menudo en que una visión mecanicista del universo constituye una refutación implícita de la libertad humana y, por tanto, de la posibilidad real de la que el ser humano dispone para escribir su propia biografía y la historia de su sociedad. En este sentido, la intención de la filosofía de la ciencia y la naturaleza de Berkeley guarda un notable parentesco con la

del filósofo y teórico de la ciencia Karl Popper (1902-1994) en su empeño por «abrir», filosóficamente hablando, nuestra imagen científica del universo. En definitiva, se trata de evitar el error de pensar que nuestras teorías y conjeturas científicas suprimen la necesidad de argumentación filosófica sobre la realidad o determinan nuestra historia política.

CAPÍTULO 4

LA TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD, REFLEJO DEL CARÁCTER ACTIVO DE LA MENTE

La última fase de la vida de Berkeley se caracterizó por un renacido interés por la acción humana y la sociedad. Una conclusión importante de su sistema es que la condición humana se define, en última instancia, por el carácter activo de la mente. Tanto la vida como los últimos escritos de Berkeley reflejan este enfoque pragmático y social.

Tanto por oficio como por temperamento Berkeley propendía a la acción. Su frustrado proyecto en América —desde su planificación hasta su inesperado desenlace— destaca claramente este rasgo de su biografía. La renuncia a una carrera eclesiástica más brillante al final de su vida, así como la renuncia de juventud a escribir una segunda parte del *Tratado* presentan, en este sentido, un nexo común: escribir es importante... pero no tanto.

La última fase de la vida de Berkeley en Cloyne muestra una acentuación del interés por las cuestiones éticas y sociales que no se refleja solamente en sus escritos, sino también y sobre todo en su actividad pastoral. La necesidad de transformar la sociedad británica de su siglo fue una motivación permanente en la vida del filósofo que —aunque se manifestó especialmente en la última fase de su vida— hunde sus raíces en el corazón de su sistema.

En la base misma de la filosofía berkeleyana opera un motivo psicológico y antropológico fundamental: la mente —en el sentido actual de conciencia— es, para Berkeley, una realidad

simple y activa que percibe ideas, las produce u opera sobre ellas, y, por consiguiente, no puede haber ninguna idea de mente. Nunca podemos ser —propiamente hablando— objetos de nuestra propia conciencia. Cuando hablamos con sentido acerca de la mente humana no empleamos ninguna idea sino una «noción», es decir, un contenido mental significativo al que no acompaña ninguna imagen o percepción sensible específica.

Así como las ideas con las que concebimos y manejamos las cosas sensibles solo pueden estar en las mentes y su naturaleza fundamental es informativa, las mentes, como tales, son verdaderas sustancias. Ahora bien, en la filosofía de Berkeley este carácter sustantivo no procede tanto de la permanencia o la subsistencia por debajo del devenir mutable y cambiante de nuestras sensaciones —que era lo específico de la noción griega de «sustancia»— sino del hecho de poseer verdadera actividad, de ser auténticos agentes activos en el mundo. La mente en Berkeley es sustancia porque es indivisible y verdadera fuente de actividad en el universo. Es decir, que para Berkeley se es sustancia justamente porque se es sujeto, protagonista y actor.

En este sentido, cuando Hume cree «ampliar» el argumento de Berkeley respecto a la sustancia material, y lo considera también válido con la propia conciencia o mente, asume un planteamiento lógico que no tiene cabida en la argumentación berkeleyana. Berkeley no busca una idea de mente. Para él, mientras existimos o tenemos cualquier idea, somos constantemente voluntad. El conocimiento mismo es aquiescencia de nuestra voluntad a determinados contenidos de nuestra mente.

Se encuentra aquí, de nuevo, un elemento que liga el pensamiento de Berkeley con el de la generación romántica del siglo XIX. Pero también se encuentra aquí un elemento muy significativo —junto con la teoría del lenguaje que se le asocia— para comprender la relación entre idealismo y pragmatismo que recorre toda la historia de la filosofía norteame-

ricana. En la filosofía de la mente de Berkeley el elemento esencial es la voluntad, en la filosofía del lenguaje de Berkeley el sentido de nuestras afirmaciones sobre el mundo remite a nuestras acciones futuras tanto como a nuestras impresiones presentes. En ambos casos su concepción del ser humano se despliega en un horizonte de actividades compartidas con otros agentes y la función primordial de nuestra inteligencia deja de ser la de mero «espejo de la naturaleza».

Esta revalorización filosófica de la praxis es típica de todo el pensamiento británico del siglo XVIII pero encuentra en Berkeley una expresión muy destacada. Frente a la sensualidad del modelo de ilustración «libertina» Berkeley insiste en la productividad y la creatividad, no como una mera estrategia ascética para salvaguardar las buenas costumbres, sino como una expresión de nuestra naturaleza más vigorosa sin la cual no accedemos siquiera a verdaderas experiencias de placer.

La visión que Berkeley manifiesta a veces, tras su regreso de América, del continente europeo como un lugar en proceso de degradación y como una sociedad que ha perdido vigor en su relación con la naturaleza tiene mucho que ver con este planteamiento y desempeña un papel muy importante a la hora de explicar los últimos años de la vida del filósofo. Si pensar que el inmaterialismo de Berkeley es una forma de escepticismo es un grave error, pensar que invita a la contemplación pasiva de la naturaleza y a la inhibición de nuestra actividad política y económica también lo es.

BERKELEY Y LA FILOSOFÍA ECONÓMICA

El año 1720 estalló en Londres una burbuja financiera que se conoce como la «Burbuja de los Mares del Sur», la cual



La crisis de la «Burbuja de los Mares del Sur», representada en este óleo de Edward Matthew Ward (*La Burbuja de los Mares del Sur*, 1846) llamó la atención sobre la importancia de la economía a filósofos como Berkeley o Mandeville, a quienes se puede considerar representantes de una primera generación de filósofos economistas británicos e iniciadores de uno de los procesos intelectuales más típicos e interesantes de la cultura europea en los siglos XVIII y XIX.

condujo al llamado «crack de 1720». La burbuja especulativa se produjo debido al espectacular aumento de valor y la posterior depreciación de las acciones de la Compañía de los Mares del Sur, una compañía internacional que monopolizaba el comercio británico con las colonias españolas de Sudamérica y las Indias Occidentales. Entre los accionistas que se arruinaron se contaban personalidades del gobierno, banqueros e incluso prohombres de la cultura y la ciencia como Isaac Newton, quien perdió 20.000 libras y declaró: «Puedo predecir el movimiento de los cuerpos celestes, pero no la locura de las gentes».

La crisis social que ocasionó fue profunda y marcó las conciencias del momento. Un año más tarde, en 1721, George Berkeley plasmó sus reflexiones sobre estos sucesos en su *Ensayo para prevenir la ruina de la Gran Bretaña.* Allí planteaba que era preciso hacer básicamente tres cosas: regenerar los valores personales de la población —pues una crisis especulativa de esta envergadura reflejaba, en su opinión, una crisis de principios éticos o religiosos en la sociedad—, fomentar una cultura del trabajo y la austeridad y, finalmente, cultivar un profundo sentido de la moralidad pública.

La fórmula regeneracionista de nuestro pensador no era, sin embargo, la única. Por esas mismas fechas, el filósofo y economista neerlandés Bernard Mandeville (1670-1733), con cuya obra de confrontaría Berkeley abiertamente en 1734, daba una receta alternativa que podríamos llamar «regulatoria». Mandeville consideraba que la moralidad personal o colectiva no se relaciona directamente con la prosperidad de las sociedades o, desde luego, no se ha relacionado nunca de manera positiva. También pensaba que el lujo, el placer e incluso el vicio desempeñan un papel esencial en el desarrollo económico de las naciones. En consecuencia, el origen de crisis tan graves como la referida residía, para Mandeville, en

regulaciones inadecuadas y en marcos jurídicos incapaces de prever, controlar y encauzar con eficacia hacia el bien común las eternas motivaciones egoístas de la inmensa mayoría de los seres humanos.

Aunque el planteamiento de Mandeville resultaba mucho más novedoso que el de Berkeley desde un punto de vista moral y económico, las aportaciones de Berkeley al terreno de las ciencias sociales fueron también originales y dignas de atención. En la confrontación berkeleyana con Mandeville la apelación al «trabajo» no es solamente una receta ascética y pedagógica, sino que también contiene elementos de una teoría económica que se puede considerar, salvando las distancias, «prekeynesiana».

Tras haberse instalado provisionalmente en Londres, en 1734 Berkeley fue consagrado obispo anglicano de Cloyne en la catedral de San Pablo. Cloyne era una diócesis secundaria en el sur de Irlanda, con una escasa feligresía no católica. Berkeley asumió su nuevo cargo con verdadera ilusión pastoral y durante casi veinte años, hasta su muerte en 1753, la acción social en su pequeña diócesis pasó a ser su ocupación fundamental. La vida en familia, la reedición o el intercambio epistolar sobre su obra ya publicada o el cultivo de viejas amistades forjadas en el Trinity College (como la del escritor Thomas Prior), constituyeron el trasfondo cotidiano de esta actividad. Solamente la publicación de *El preguntón* en 1735 —una obra compuesta exclusivamente de preguntas y centrada, sobre todo, en la situación económica y social de Irlanda— y del *Siris: una serie de reflexiones e investigaciones filosóficas sobre las virtudes del agua de alquitrán y otras cuestiones* en 1744 constituyeron acontecimientos filosóficos de verdadera relevancia.

Aunque la preocupación por la temática política y social no fue exclusiva de la última fase de la vida de Berkeley, sin

embargo cobró en ella una gran importancia. Junto a numerosos argumentos puramente contextuales, *El preguntón* presenta un claro interés para la historia de la economía por varias razones. La primera de ellas es que plantea la necesidad de una filosofía del dinero o filosofía económica, que resultaba muy rara entre los pensadores de primera fila de la época.

> **Pueden ser agradables o desagradables y solo pueden agradar en la medida en que se las percibe.**
>
> *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*

Una segunda razón, mucho más técnica y que podemos entender como conectada a la metafísica berkeleyana en general, fue la defensa del abandono de un modelo monetario basado en el patrón oro o en cualquier otro patrón metálico. La moneda de un país, para Berkeley, no era solo un pedazo de metal, sino que poseía un valor esencialmente simbólico que debía regularse de acuerdo con parámetros orientados al fomento del crecimiento económico del susodicho país.

Esto no significa que el valor de la moneda se pueda alterar o fijar arbitrariamente. Al contrario, Berkeley era consciente de la cantidad de elementos objetivos que determinan la política monetaria y del efecto catastrófico que puede tener una mala política monetaria en la economía de una nación. Pero la moneda de un país, pensaba Berkeley, es esencialmente un signo convencional y su referencia objetiva última debe ser el trabajo de la gente y la prosperidad de la sociedad. En definitiva, para Berkeley la moneda era sobre todo un instrumento de desarrollo económico y social, y no tanto —o solo secundariamente— la garantía de un ahorro en metálico.

Resulta interesante resaltar de nuevo el empleo efectivo que la noción general de signo posee en este contexto de

reflexión social. Es también aquí donde cobra pleno sentido la propuesta de Berkeley de crear un banco propio para Irlanda como motor de la industrialización de la isla, una industrialización que, vistas las restricciones impuestas por Inglaterra (como, por ejemplo, la de no poder dedicarse a la manufactura de la lana), debía buscar productos nuevos y fórmulas innovadoras de producción.

Esta orientación de la teoría económica hacia el progreso y el crecimiento general y compartido en la sociedad condujo al filósofo a realizar otra aportación interesante. Berkeley consideraba que el principal indicador del desarrollo económico de una sociedad es su nivel de desempleo. El pleno empleo —y más precisamente un pleno empleo de calidad— debía ser el objetivo primordial que regulara la normativa y la acción económica de un Estado, y es desde este criterio desde el que debía establecerse la política monetaria, fiscal y empresarial de la nación.

En efecto, el motivo en el que más insiste el pensamiento económico de Berkeley es el de la necesidad de promover la industria: la política monetaria y fiscal debía tener por objeto, sobre todo, el fomento de la industria. Con ello no quería decir solamente que hubiera que promover la laboriosidad —un mensaje que en el contexto irlandés poseía una especial significación, pues el tópico de que Irlanda era un pueblo de perezosos incorregibles fue el *leitmotiv* de la legislación británica sobre la isla hasta la creación de un Estado libre irlandés—, sino que se refería, también y sobre todo, al hecho de que la innovación y el progreso de la industria son capaces de crear mucha riqueza verdaderamente nueva.

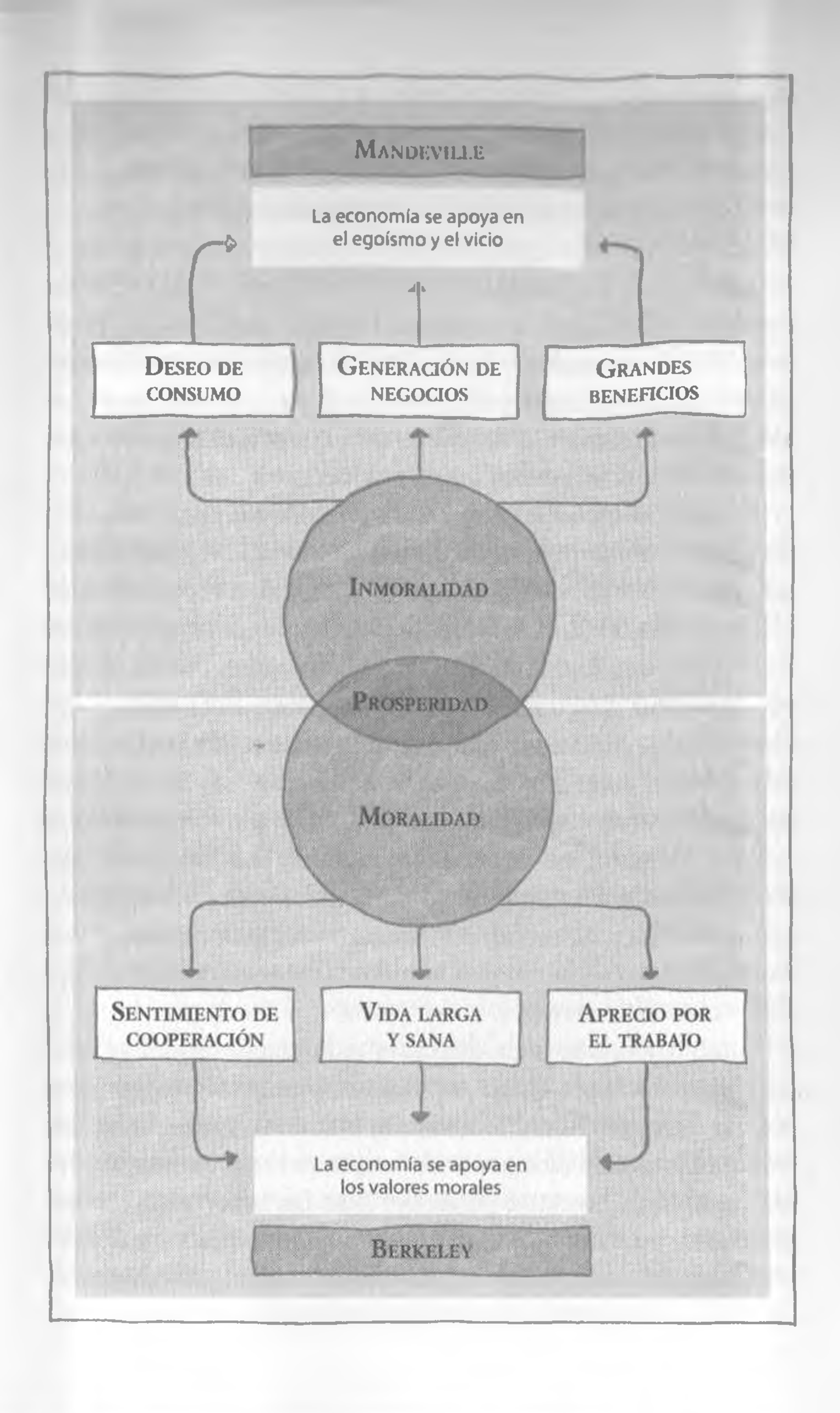
Aparece así una tercera aportación muy interesante del pensamiento económico de Berkeley. Una de las convicciones básicas que pareció traerse consigo de Norteamérica es

LA INVIABILIDAD DE UNA ECONOMÍA INMORAL

Uno de los postulados del modelo económico liberal imperante en la actualidad es que las intenciones egoístas de los actores económicos pueden redundar en el beneficio colectivo. Como muestra suele recurrirse al archiconocido ejemplo del tabernero de Adam Smith (1723-1790), que sirve buen vino para no perder la clientela, mas no por afecto a sus parroquianos. La idea, empero, procede del filósofo y economista Bernard Mandeville y su obra *La fábula de las abejas* (1742), donde también se resaltaba la funcionalidad económica del vicio, fuente de grandes negocios que permitían vivir con dignidad a numerosas personas. El autor neerlandés representó en el ámbito de la economía un papel similar al que los novelistas libertinos de la época estaban ejerciendo en el terreno literario: transmitieron a sus respectivos ámbitos los valores materialistas y mundanos que defendían la alegría de vivir a través del elogio del lujo y de cuanto otros llamaban «depravación».

Salud es consumo y riqueza

Berkeley fue un antagonista declarado de Mandeville; su condición clerical le impedía pensar que cualquier ámbito de la existencia pudiera sustraerse a las normas de la moral. Además, no creía que la ambición fuera el carácter esencial de la naturaleza humana, como sostuvo Mandeville (y aún antes, el filósofo empirista Thomas Hobbes). Por ello, nunca rehuyó en su réplica la contraposición directa entre principios de signo opuesto, pero también, y no sin astucia, recurrió en su favor al análisis de los efectos, la misma táctica finalista que había esgrimido el neerlandés para apuntalar sus conclusiones. Según manifestó Berkeley en su *Alcifrón*, una vida ordenada, regida por el apego al trabajo y los hábitos morigerados, mantiene el cuerpo en mejores condiciones físicas que su contraria, aparte de hacerse más larga, razón por la cual su beneficiario puede consumir más bienes y durante más tiempo que quien se entrega a los vicios. Así pues, la moralidad de la población resulta más útil (beneficiosa) para la economía del país que la corrupción de las costumbres.


MANDEVILLE
La economía se apoya en el egoísmo y el vicio
DESEO DE CONSUMO
GENERACIÓN DE NEGOCIOS
GRANDES BENEFICIOS
INMORALIDAD
PROSPERIDAD
MORALIDAD
SENTIMIENTO DE COOPERACIÓN
VIDA LARGA Y SANA
APRECIO POR EL TRABAJO
La economía se apoya en los valores morales
BERKELEY

que es un grave error el supuesto tradicional de que la riqueza cambia de manos pero no se produce. Berkeley creía que la posibilidad de que la inventiva y el trabajo humanos produjesen nueva riqueza, y una riqueza, además, aprovechable para todos, era inmensa: la incipiente sociedad norteamericana era una prueba fehaciente de ello. En el caso de Berkeley esta convicción no fue simplemente teórica, pues además de promover innovaciones agrícolas en Cloyne, fundó un centro de formación laboral para mendigos y una escuela de confección textil, entre otras muchas iniciativas destinadas a poner en práctica su doctrina.

Aunque la filosofía general de Berkeley tiene como uno de sus objetivos primordiales preservar la idea de una naturaleza llena de significación intelectual y moral para el ser humano, el Berkeley economista, como se ve, fue un decidido partidario de la industrialización como motor fundamental del progreso de las naciones. Esta actitud incluye una decidida apuesta por la capacidad de innovación e invención tecnológicas que, en Berkeley, no constituían necesariamente una amenaza para la inserción armónica del ser humano en su entorno natural. La amenaza que Berkeley vislumbró contra la naturaleza en la primera mitad del siglo XVIII —tal vez un tanto ingenuamente— no procede tanto de la técnica como de una mentalidad filosófica y científica errónea.

Como anécdota bien documentada puede añadirse que en las anotaciones de la esposa de George Berkeley aparece la primera referencia escrita a una máquina lavadora —«su máquina lavadora»— de la que se tiene constancia en la historia. Es bastante probable que Berkeley y su esposa diseñaran y fabricaran algún artefacto mecánico destinado a facilitar la colada de su extensa familia en algún momento de escasez de servicio.

A lo largo del siglo XVII fueron muchos los filósofos y teólogos europeos que se reencontraron con el escepticismo (que considera que no hay ningún saber firme, ni puede haber ninguna opinión segura) y con el epicureísmo (según el cual el objetivo de la vida feliz consiste en la ausencia de dolor físico y moral, mediante la búsqueda inteligente de placeres, la ataraxia o ausencia de turbación y la amistad). Estas dos corrientes clásicas de pensamiento habían sido tradicionalmente relegadas por la escolástica tradicional (que siempre suponía una clara subordinación de la razón a la fe) a la mera categoría de errores célebres de la humanidad. Aunque siempre fueron líneas de pensamiento minoritarias, muchos intelectuales modernos aprovecharon elementos de alguna de estas escuelas, o de las dos, para distanciarse del aristotelismo oficial.

Tenemos, así, en los siglos XVII y XVIII, unos cuantos filósofos que aunaron un enfoque ético epicúreo y la condición de hombres de Iglesia. El más destacado en Francia fue Nicolas Malebranche y, posiblemente en parte por influencia suya, en Gran Bretaña fue George Berkeley.

Aunque Berkeley no desarrolló nunca un sistema moral completo y articulado, su punto de partida primordial es que el placer sensual es el bien supremo y que debe ser el gran principio de la argumentación moral. Una vez más la vindicación de la experiencia sensible, natural e inmediata, y de sus contenidos, opera como motor de la doctrina berkeleyana, aunque en este caso en el plano ético.

Al igual que sucede en la doctrina de Epicuro, en Berkeley este principio queda matizado inmediatamente por la necesidad de ejercitar una sabia aritmética de los placeres, consistente en evitar que placeres ínfimos que pueden ser después fuente de dolor propio o ajeno acaben primando, por debilidad o

costumbre inadecuada, sobre placeres más excelsos. Berkeley distingue, además, entre unos placeres «naturales» que se pueden satisfacer y que abarcan siempre las motivaciones básicas de nuestra razón, además de las de nuestros deseos, y otros placeres «fantásticos» que generan permanentemente un deseo morboso e imposible de satisfacer.

El hombre no debe considerarse como un individuo aislado cuya felicidad no tenga relación con la de los demás.

ALCIFRÓN

En el caso de Berkeley, hay que destacar que el concepto de experiencia sensible es muy holístico y global, y por tanto su noción de «placer sensible» abarca también elementos teóricos de carácter estético o racional muy sofisticados, como por ejemplo la experiencia estética de la armonía universal de todas las cosas y fenómenos. Ideas, emociones y datos sensibles no son nunca separables en la noción berkeleyana de sensibilidad y apuntan, también en el caso del placer sensible, a la supremacía de una «experiencia racionalmente estructurada» sobre una experiencia física meramente causal, aislada y biográficamente desestructurada. En consecuencia, esta búsqueda del placer se concreta en una aventura eminentemente racional en la que el bien propio, lejos de contraponerse esencialmente al bien común, concurre a ese bien.

Para Berkeley, en el amor a sí mismo hay tanto egoísmo como altruismo, y, sobre todo, hay una ley moral natural que la razón descubre y que proporciona siempre normas de carácter universal. En el enfoque ético de Berkeley, la libertad y la responsabilidad son fundamentales y aparecen siempre conectadas. De manera que, como afirma en el *Alcifrón*, el verdadero interés de cada cual se concreta siempre en el cumplimiento de su verdadero deber.

Berkeley no se detiene demasiado en el terreno de la argumentación ética, más allá de este enfoque general. Sin em-

bargo, sí que ofrece en numerosas ocasiones ejemplos de un nuevo *modus operandi* que recuerda claramente los enfoques de la filosofía analítica del siglo XX (enfoques como el análisis lógico de los conceptos, la posición escéptica respecto de la tradición metafísica, la inclinación hacia el empirismo y la afinidad con la investigación científica). Para Berkeley, en la resolución de controversias éticas concretas resulta imprescindible el esclarecimiento de los términos implicados, unos términos que muchas veces son indefinibles y sin embargo fundamentales, como el de felicidad.

Definir los términos que se pueden definir, aclarar el uso de los que no se pueden definir y precisar las relaciones entre todos ellos es una tarea de análisis lingüístico que, en opinión de Berkeley, haría de la ética algo muy parecido a una ciencia exacta y eliminaría muchas de sus controversias.

Lo que define y caracteriza a la «ley natural», para Berkeley, es la convergencia que en ella se da siempre entre el bien general y el bien particular. Las leyes humanas, cuando están bien hechas, se aproximan más o menos a esta convergencia; la ley natural, en cambio, la garantiza siempre. Se aprecia aquí, sin duda, un punto de fuga en la argumentación política y moral de toda la Ilustración desde el momento en que este «bien general» puede referirse a la humanidad entera o a la nación, y es, precisamente, el ingrediente «nacionalista» el que priva a la argumentación ilustrada sobre el bien común de buena parte de su rigor lógico. Una incoherencia que encuentra su máxima expresión en el motivo de la esclavitud.

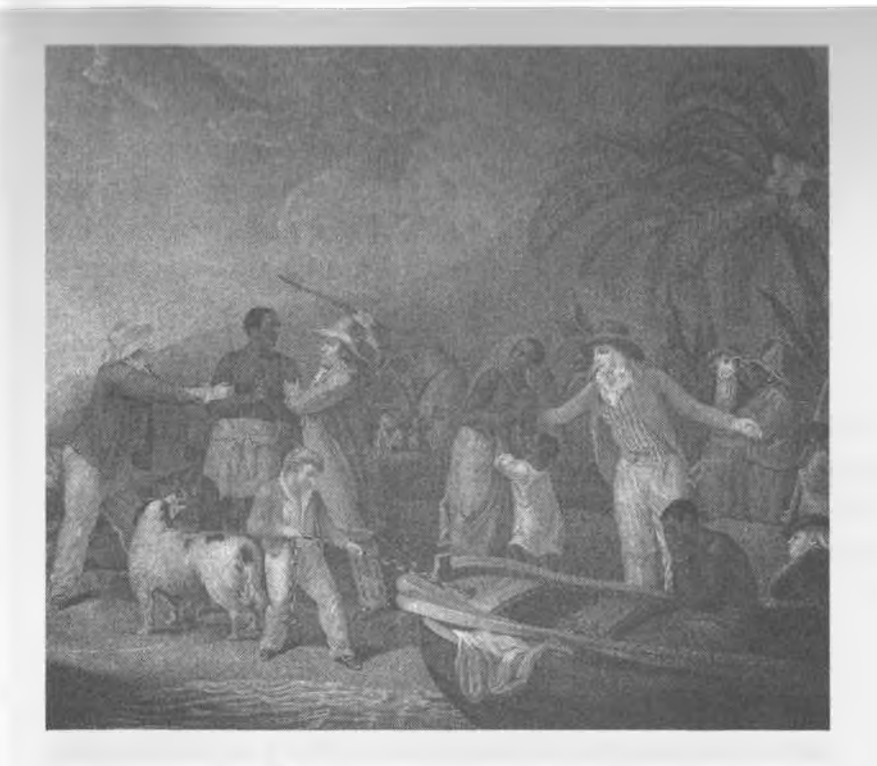
La esclavitud: una contradicción ética

A pesar de la probada preocupación del obispo de Cloyne por el bienestar de sus feligreses y, por extensión, de la so-

ciedad en general, resulta inevitable, sin embargo, recordar en este punto su tolerancia con la esclavitud de personas de raza negra. De hecho, en alguno de sus sermones, el filósofo justificaría tanto la legitimidad de este tipo de «propiedades» como la necesidad de bautizar al esclavo y tratarlo con humanidad. El propio Berkeley tuvo trabajando en Whitehall entre tres y cinco esclavos que se incluyeron, posiblemente, dentro de la donación que Berkeley hizo de esta propiedad a la comunidad de Yale cuando regresó a Inglaterra.

El empeño educativo universitario de Berkeley en el Nuevo Mundo se dirigía a colonos y eventualmente a los indios nativos, pero no a negros. En relación a estos últimos hizo suya la argumentación de que una cierta inmadurez moral de la raza justificaba un benévolo aprovechamiento laboral aunque, eso sí, acompañado de la máxima educación ética y profesional, y de la mejor calidad de vida posible. En definitiva —era el argumento más común—, todo ser humano es esclavo de muchas cosas en este mundo, y lo importante es que, sea cual sea el lugar que nos toca en la sociedad, nos tratemos unos a otros con caridad y respeto. Debe recordarse que esta era la posición habitual en la Iglesia de Inglaterra y que a comienzos del siglo XVIII el abolicionismo era extraordinariamente minoritario, por no decir inexistente si exceptuamos el ámbito teológico, en el que sí se habían realizado progresos significativos aunque meramente especulativos.

Hay que señalar, por otra parte, que al igual que había sucedido hasta entonces con todas las dominaciones políticas en cualquier zona del planeta, la colonización europea de América se basó en la fuerza productiva de los esclavos, y que la aplicación de cualquier otra fórmula alternativa —como la de las reducciones jesuíticas— fue rápidamente descartada. Todavía a finales del siglo XVIII personajes tan emblemáticos del ideal ilustrado como el mismo Voltaire se



UN CONFLICTO ENTRE IDEALES Y ECONOMÍA

La resistencia de los intelectuales y humanistas del siglo XVIII a condenar sin paliativos la esclavitud y su comercio (como el que ilustra este grabado del siglo XVIII) resulta muy difícil de entender en nuestros días. Incluso aquellos cuyos argumentos y existencia están más comprometidos con los ideales ilustrados suelen detener en este punto la coherencia de sus conclusiones. La convicción de que la raza introduce un factor de diferenciación política y moral parece ser, más que fruto de una teoría racista estructurada, un «hecho» del que se parte sin que medie revisión crítica alguna. No parece justificado, en ningún caso, suponer en Berkeley una tolerancia o connivencia con la esclavitud superior a la de la inmensa mayoría de los intelectuales o científicos del momento y es su condición de colono ocasional en Norteamérica la que vincula de manera directa a Berkeley con la esclavitud. Los esclavos de la plantación de Berkeley fueron incluidos en la donación de la granja a la Universidad de Yale.

enriquecieron con el tráfico de esclavos, y el propio Napoleón restableció en 1802 la esclavitud en las colonias francesas tras un breve lapso de abolición.

En realidad, el discurso abolicionista «laico» no se generalizó en Europa, América del Norte y América del Sur hasta comienzos del siglo XIX, y en casi todos los casos la abolición de la esclavitud negra fue paulatina y parcial. De manera que en Occidente pervivieron formas más o menos enmascaradas de esclavitud hasta finales del siglo XIX. En ningún país americano —tal vez con la excepción de Chile, donde no había apenas esclavos— se consumó una plena abolición de la esclavitud, ni legal ni efectiva, hasta mucho tiempo después de su independencia.

Pese a todos estos atenuantes contextuales, resulta poco comprensible desde una perspectiva filosófica la inexistencia, en el ideario de Berkeley, de una argumentación moral de plena defensa en el caso de personas que, sorprendentemente, se consideraban aptas para ser bautizadas. Ya desde el siglo XVI, en las principales confesiones cristianas se establecieron prohibiciones y condenas más o menos formales de la esclavitud humana en cualquier supuesto posible. Es el caso de un par de cartas o bulas del papa Pablo III a comienzos del siglo XVII. Sin embargo, lo cierto es que estas condenas difícilmente traspasaban el ámbito de la erudición jurídica o moral, y apenas tenían ningún efecto entre las clases sociales que se beneficiaban de la esclavitud.

En la propia ética de Berkeley, por otra parte, el ejercicio de una libertad personal y la universalidad de unas normas dictadas por la razón sin excepciones son factores fundamentales, por lo que resulta chocante que el obispo no estuviera a la altura de su audacia intelectual como filósofo en un punto tan delicado como este.

La experiencia estética de la armonía entre todos y partes desempeña un papel clave en diversos momentos del pensamiento de Berkeley. No solamente constituye la base de nuestra experiencia más profunda de la naturaleza, sino también de la sociedad. El fin último de la sociedad es la felicidad de sus miembros y el fin último de la historia es la felicidad universal de todos los seres humanos y naciones.

La prosecución del bien general de todos los hombres sin excepción está implícita, para Berkeley, en el amor a sí mismo, y es el fundamento del vínculo social más genuino. La verdadera naturaleza de este vínculo reside en el placer intelectual y básico causado por la interacción entre espíritus que Berkeley denomina a veces «principio de atracción».

> Los efectos de los medicamentos, o [...] el resultado de experimentos químicos o mecánicos se hacen por vaticinio natural.
>
> *Siris*

En esta interacción entre espíritus la libertad constituye un elemento fundamental, de manera que toda metafísica determinista es una grave amenaza contra la justicia social y el progreso. He aquí una razón más, y muy importante, para criticar las doctrinas materialistas. Sin embargo, la libertad no es el único elemento clave; la razón resulta también esencial y es la única que permite fundamentar principios universales e incondicionados destinados a regular la convivencia. Por este motivo también, entre otros, la crítica de Berkeley al materialismo no contemporizará jamás con la argumentación del escepticismo.

A diferencia de Hume, que pensaba que el hábito, la costumbre y la emoción son suficientes para fundamentar un orden social razonable en un mundo en el que realmente co-

nocemos muy poco, el inmaterialismo berkeleyano trató de desactivar tanto los elementos deterministas como los elementos escépticos implícitos en el materialismo. Según Berkeley, estos elementos suponían una amenaza para cualquier proyecto de convivencia común basado en la libertad de los individuos y la racionalidad universal de las normas. El materialismo es para Berkeley, en este sentido, profundamente «antiilustrado» y los ilustrados que lo abrazaban estaban abrazando los cimientos de nuevas tiranías. Ser materialista es ser determinista, socialmente inmovilista y fatalmente irracionalista, aunque en un principio no se quiera o se sepa reconocer. Esta es la vertiente social del inmaterialismo que Berkeley aclaró durante su estancia en Norteamérica. En el diagnóstico —a veces solo sugerido en su obra— de que la Ilustración europea, a diferencia de la americana, estaba ya echada a perder por el materialismo, se presagiaba un futuro político muy diferente para ambas ramas de Occidente; y, en el caso de la rama europea, el presagio permitía vislumbrar un trágico horizonte de convivencia política.

Berkeley se opuso a dos de los enfoques ético-políticos que gozaban de más popularidad en su momento: el que fundaba el orden social en una sabia gestión del egoísmo y el interés individual, representado por Mandeville, y el que apelaba, sobre todo, a una apreciación estética natural de lo bueno y lo justo, parecida a la de lo bello, representada por el político y filósofo inglés Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713).

El pensamiento político del joven Berkeley debió de pasar por una delicada prueba de fuego al abordar el espinoso tema de la «obediencia pasiva». Tanto el término como el concepto de obediencia pasiva tienen un origen teológico y se refieren a la actitud de Jesucristo frente al poder civil establecido durante su procesamiento. Sin embargo, la con-

troversia religiosa pronto se convirtió en una controversia política sobre el derecho a ejercitar diversos grados de desobediencia civil que podían llegar incluso al derecho a la rebelión. Esta polémica se avivó en Inglaterra con ocasión, primero, de sus guerras civiles (1642-1651) y, posteriormente, de la deposición de Jacobo II.

La doctrina a la que se inclinaban los *tories* —el partido representante de la cosmovisión de la nobleza— era la de que existe un deber de obediencia ilimitado —u *obediencia pasiva*— hacia el poder legítimo establecido. Paradójicamente, esta posición tenía sus riesgos subversivos en el contexto político del momento porque, en realidad, significaba una desautorización política del proceso que había llevado al trono a Guillermo de Orange y, por tanto, era del agrado de los jacobitas, partidarios de la restauración en los tronos de Inglaterra y Escocia de los miembros de la Casa de Estuardo. Berkeley partió de este planteamiento *tory* y en su sermón *Sobre la obediencia pasiva* (1712) —luego publicado como panfleto— declaró que su objetivo era probar que efectivamente existe este deber incondicionado de obediencia.

Sin embargo, en su escrito Berkeley va estableciendo graduaciones de este deber hasta llegar a una situación en la que la obediencia del ciudadano se limita meramente a no «boicotear» públicamente el cumplimiento de los mandatos del gobernante, sin tener que poner nada por su parte cuando sus principios morales no concuerdan con lo ordenado. Además, incluso esta situación queda supeditada al derecho que todo ciudadano tiene de asegurarse de que el poder gobernante es expresión del «poder supremo» que viene de Dios, cosa que no sucede por ejemplo en el caso de una tiranía. Va de suyo que, cuando no es así, se podría resistir de un modo mucho más activo a los mandatos del tirano.

De este modo, la defensa de la obediencia pasiva que Berkeley ofrece está tan llena de matices y condicionantes que también los *whigs* —representantes del parlamentarismo burgués moderno y promotores de la Revolución— podían sentirse cómodos con ella. Este equilibrio argumental sirvió inicialmente para que Berkeley no fuera mal visto por ninguno de los grandes partidos políticos de su época, pero lo cierto es que ninguno de ellos terminó por considerarle tampoco como uno de los suyos. De hecho, desde 1712, fecha de publicación del panfleto, su figura siempre quedó marcada por una sombra de sospecha política para todos los bandos del Parlamento; una circunstancia que, a la larga, no le benefició.

EL ÚLTIMO COMBATE

La filosofía médica de Berkeley y su mirada crítica sobre la praxis médica constituye otra interesante novedad de su obra que, posiblemente, no volvió a tener parangón hasta el siglo XX.

Esta faceta del pensamiento de Berkeley también tiene su historia. «Conocer el carácter y condición de los nativos» fue uno de los intereses permanentes de George Berkeley durante su estancia en Norteamérica, y a su regreso a Irlanda se encontró con una población rural desatendida desde un punto de vista sanitario y que no podía costearse ninguna atención médica. Una atención acerca de la que Berkeley no tenía, por otra parte, muy buena opinión.

En efecto, el desarrollo de la medicina occidental hasta el siglo XIX fue sorprendentemente lento y no se ajustó en absoluto al nivel de desarrollo de otras áreas del progreso social y cultural. De hecho, en el siglo XVIII las tradicio-

nes médicas de los nativos de numerosas colonias europeas de ultramar —por no hablar ya de las grandes tradiciones orientales— poseían una eficacia y una calidad objetivamente superiores a las de los médicos de Europa.

Pese a los avances propiciados por el cartesianismo —muchos de los seguidores de Descartes en Europa fueron precisamente médicos por la perspectiva de renovación que el cartesianismo supuso en el estudio del cuerpo humano—, la medicina europea del siglo XVIII padecía un patético subdesarrollo. A finales del siglo XVII, Nicolas Malebranche, uno de los miembros más activos de la Academia de las Ciencias de París, recomendaba con insistencia la autoobservación y no llamar jamás a un médico. A finales del siglo XVIII, otro de los filósofos mejor informados de Europa, Immanuel Kant, mantenía básicamente esta recomendación y proponía hacer del médico, a lo sumo, un consejero sanitario cuya opinión debía cribarse siempre mediante el sentido común y nuestro propio estudio, a quienes correspondía siempre la última palabra terapéutica.

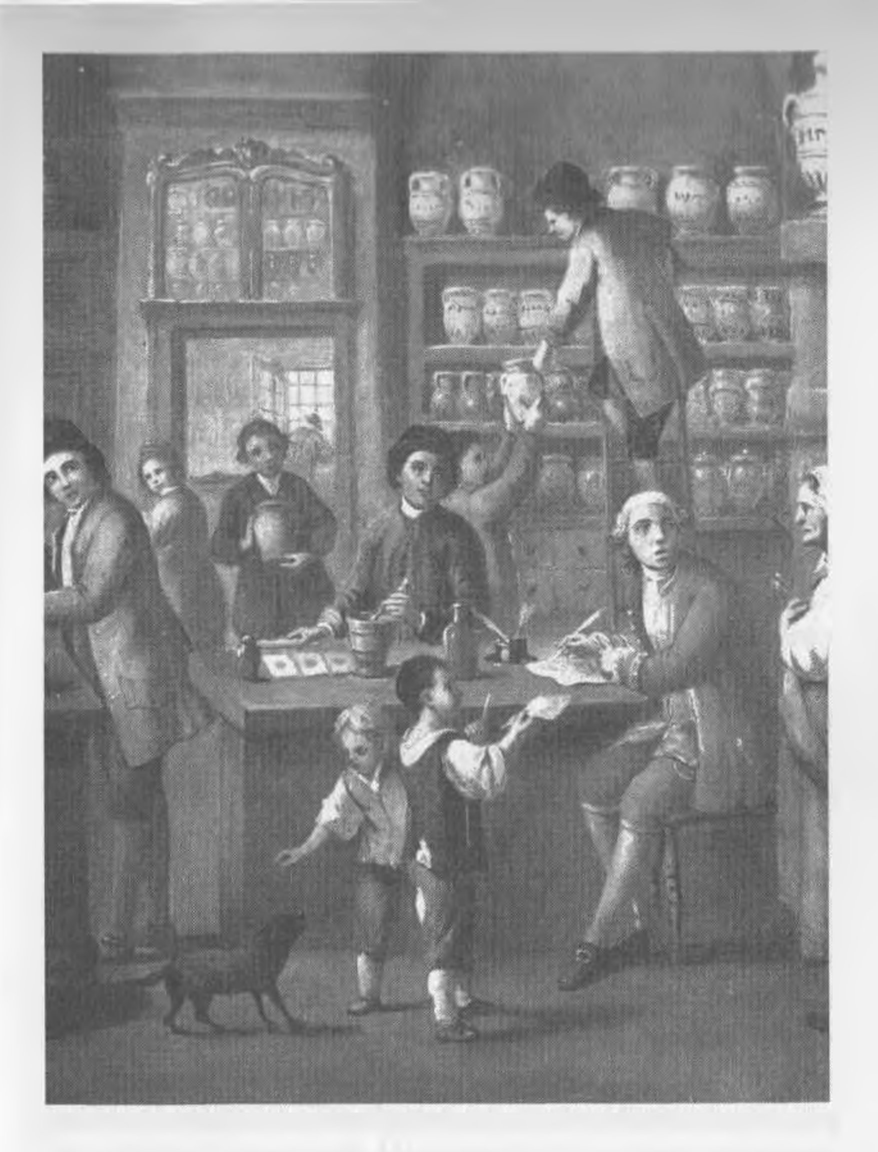
Recién asumido el cargo episcopal en Cloyne, en 1734, Berkeley dio un paso más allá en su posición crítica sobre la praxis médica y comenzó a promover abiertamente una medicina alternativa y gratuita entre los habitantes anglicanos y católicos de su diócesis. La estrella de esta medicina era el agua de alquitrán, un destilado de resina de pino que Berkeley había visto utilizar a los indios narragansett (los indígenas originarios de la bahía del mismo nombre, en Rhode Island) y a la cual consideraba prácticamente una panacea. Conocida ya en Europa durante la Edad Media y denominada en ocasiones «agua noruega», se obtiene de la mezcla y posterior reposo de agua de la mejor calidad posible con resina de pino o abeto. Además de propiedades cauterizantes y desinfectantes en su uso tópico, el agua de alquitrán ingerida posee unas cualidades expec-

torantes y balsámicas que, en aquel momento, la convertían en un tratamiento de cierta utilidad para resfriados y, sobre todo, de escasas contraindicaciones si no se tomaba en exceso. A estas cualidades contrastadas se añadían, según Berkeley, las de ser un maravilloso reconstituyente y «cordial» que debía reemplazar a las bebidas alcohólicas, así como un excelente estimulante que aumentaba la productividad en el trabajo.

La actividad de Berkeley en el campo de la medicina alternativa no se limitó al agua de alquitrán, y desde la gran epidemia de gripe de 1737 experimentó con diversos remedios para varias dolencias. En 1744, tras la epidemia de disentería que siguió a la gran hambruna irlandesa de 1740-1741 (que acabó con la vida de casi un millón de personas y fue un dramático preludio de la que un siglo más tarde, entre 1845 y 1849, acabaría con la vida de dos millones y medio de irlandeses), el obispo de Cloyne se decidió a difundir masivamente el empleo del agua de alquitrán y, junto con otros breves escritos de carácter puramente práctico, en 1744 publicó el *Siris*, el mayor éxito editorial de su vida.

Para garantizar la eficacia del producto —y que no se pensara que era solo cosa de indios— en el *Siris* Berkeley se remonta a Teofrasto y ofrece una justificación teórica de su eficacia. Esta justificación le lleva a proponer una cosmología de la naturaleza como «totalidad orgánica y activa» en la que el concepto de armonía desempeña un papel fundamental. Incorporando la ciencia de su época a las más diversas tradiciones de filosofía natural, Berkeley ofrece también una metafísica de la luz y de la expresión del espíritu en la materia que nos remite a la tradición neoplatónica.

El *Siris* es, por tanto, un compendio de cosmología berkeleyana con ocasión de una fundamentación científica del agua de alquitrán. Se trata de la obra más extensa de las publicadas por Berkeley al final de su vida y en ella adopta un



Durante su estancia en Norteamérica Berkeley pudo convencerse in situ de que la tradición médica —supuestamente más «atrasada»— de las comunidades nativas, y que se apoyaba fundamentalmente en el uso de remedios extraídos de la naturaleza, era en realidad más avanzada y eficaz que la de la medicina europea. De ahí su interés por una medicina alternativa y natural, y su defensa de remedios como la famosa agua de alquitrán (un remedio de los indios narragansett de Rhode Island), que ocupa un lugar destacado en su última gran obra, el *Siris*. En la imagen, una oficina de farmacia o botica del siglo XVIII.

enfoque y un lenguaje muy próximos al de los platónicos de Cambridge, un grupo de filósofos de la Universidad de Cambridge que tenían una concepción mística de la razón. Sin embargo, los argumentos y tesis filosóficos contenidos en esta obra son esencialmente coherentes con toda su producción anterior.

Esencialmente coherentes no quiere decir completamente coherentes, y en algunos pasajes de la obra se tiene la impresión de que del concepto de armonía entre todos los elementos del universo sensible y de una metafísica de la luz y la visión de factura neoplatónica —ambos coherentes, en principio, con su crítica inmaterial—, se pasa en ocasiones a un animismo cósmico en el que la frontera entre lo espiritual y lo material se va diluyendo progresivamente hasta el punto de hacer innecesaria la crítica al concepto de materia, es decir el andamiaje y los cimientos de toda la filosofía de Berkeley. De hecho, la filosofía del orden natural que Berkeley nos ofrece en el *Siris* es compatible precisamente con algunas de las acepciones más tradicionales del término «materia» —como también señala el propio autor— y recuerda en ciertos aspectos la cosmovisión de algunos célebres materialistas posteriores como el barón D'Holbach.

Y, puesto que seguramente el propio Berkeley era consciente de que estaba comenzando a desviarse de su propio guion, presenta al lector como una licencia poética, o una conjetura al estilo de los mitos platónicos, algunos de los contenidos de esta obra extraña y fascinante. Una obra en la que sorprende, sobre todo, la extraordinaria erudición sobre filosofía y ciencia antiguas que Berkeley demuestra poseer, con toda seguridad fruto primerizo de su esmerada educación clásica en el Trinity College. Parece claro, y la relación de libros de su biblioteca particular así lo demues-

tra, que Berkeley no mantuvo nunca ociosa su cualificación juvenil como profesor de latín, griego y hebreo.

En este sentido debe hacerse también un último apunte acerca de su planteamiento pedagógico. La visión educativa que subyace en la obra de Berkeley (y que tuvo su máxima expresión en su frustrada aventura pedagógica en tierras del Nuevo Mundo) intenta equilibrar el dominio de las emociones y disposiciones de cada individuo con su servicio a las necesidades del Estado. Ambos objetivos convergen plenamente, para Berkeley, en el cultivo de los placeres superiores de la razón. Este planteamiento racionalista del proceso educativo, que se basa en la familiarización dialogada del alumno con los temas importantes, se inscribe en la tradición pedagógica propuesta por Locke.

Sin embargo, este racionalismo didáctico típicamente ilustrado —y que Rousseau criticaría poco después— queda matizado en la obra de Berkeley con la importancia de la afectividad y de una vivencia plena de la naturaleza. También divergen Berkeley y Locke en el hecho de que Locke centra la educación en aquellos conocimientos profesionales prácticos que nos abren camino en el mundo real y Berkeley en los grandes contenidos de la ciencia y la cultura. Contenidos que proporcionan, por sí mismos, una experiencia placentera, lo que encaja con su enfoque hedonista fundamental. Esta convicción desempeñó un papel importante en la aventura educativa del intento de fundar una universidad en las Bermudas con la intención de que los hijos de los colonos y de los nativos compartieran un mismo currículo.

En 1752 Berkeley y su familia se trasladaron a Oxford para visitar a su hijo George, que estudiaba en el Christ Church College. Poco tiempo después de su llegada la salud de Berkeley comenzó a debilitarse y falleció el 14 de enero

de 1753. Pese a su expreso deseo de ser enterrado en Cloyne, en su Irlanda natal, la familia cedió a las solicitudes de las autoridades académicas de Oxford y el filósofo fue enterrado en la capilla del Christ Church College, a pocos pasos de la tumba de John Locke, el pensador al que más admiró, respetó y criticó.

Glosario

Anglicanismo (*Church of England*): iglesia cristiana oficial en Inglaterra que tiene al monarca como máxima autoridad. Originariamente procede de un cisma —es decir, de una ruptura más política que doctrinal— con el catolicismo que no implica divergencias teológicas fundamentales. A lo largo de su historia, diversas tendencias dentro de la misma han ido asumiendo elementos de la teología protestante. Era la Iglesia de Berkeley y convivía, como mayoritaria y oficial, con distintas formas de protestantismo (o iglesias reformadas), denominadas a veces «no conformistas», y con el catolicismo.

Cualidades primarias (*Primary Qualities*): cualidades de los objetos de la sensibilidad humana que son supuestamente iguales en la conciencia de un sujeto y en el objeto en sí, al margen de cualquier conciencia, como por ejemplo el peso o el tamaño.

Cualidades secundarias (*Secondary Qualities*): cualidades de los objetos de la sensibilidad humana que son supuestamente distintas en la conciencia de un sujeto y en el objeto en sí, al margen de cualquier conciencia, como por ejemplo el color o el sabor.

Deísmo (*Deism*): doctrina religiosa que acepta una divinidad única pero no personal ni transmitida mediante ninguna revelación es-

pecífica. Cuando se acepta el carácter personal de la divinidad y/o la necesidad de una revelación específica se denomina teísmo.

Determinismo (*Determinism*): doctrina filosófica que niega la libertad humana. Existen muchas formas de concebir la libertad humana. Las más habituales en filosofía son: la libertad como «espontaneidad», que se refiere a la ausencia de una coacción externa percibida en la decisión del ser humano; la libertad como «indeterminación», que se refiere a la capacidad de escoger realmente entre dos opciones posibles sin que el estado de cosas anterior a la elección, aunque fuera perfectamente conocido, permita prever qué opción se va a elegir; la libertad como «autodeterminación», que se refiere a la capacidad de la razón o la voluntad humana de elegir los principios o motivos que determinan sus elecciones; y, finalmente, la libertad como «condición ontológica» o característica esencial que define la condición humana.

Experimento (*Experiment*): experiencia científica diseñada desde unos parámetros teóricos previos, con una metodología y unos resultados predefinidos y anteriores a la propia experiencia, y que implica la recogida de datos mediante instrumentos artificiales de medida de carácter físico o conceptual. Supone la producción, en condiciones reales o teóricas, de determinados efectos manipulando posibles causas.

Fenomenismo (*Phenomenalism*): doctrina que afirma que no podemos conocer objetivamente nada más que el contenido directo e inmediato de nuestra sensibilidad. El fenomenismo científico limita esta afirmación al terreno del método científico. Berkeley no es, estrictamente hablando, un fenomenista, ya que admite un conocimiento objetivo de la realidad más allá de nuestras impresiones sensibles. Pero sí lo es en el sentido de que afirma que la única realidad que tienen las cosas percibidas por los sentidos es el ser percibidas por los sentidos de alguien.

Idea (*Idea*): objeto de nuestra percepción sensible. En Descartes la idea es el objeto de cualquier acto mental, no solo la percepción, y en Platón es una realidad subsistente por sí misma que confiere cierto orden y valor a la organización del mundo material, aunque no necesita del mismo para existir.

Ilustración (*Enlightenment*): corriente filosófica y cultural del siglo XVIII que promueve una aproximación racional a todos los ámbitos de la existencia humana, el progreso científico y tecnológico como valor histórico intrínseco, la benevolencia universal como actitud y el contrato entre agentes libres e iguales como fundamento de la legitimidad política y el orden social. No es necesario para ser ilustrado restringir el modelo de racionalidad al de las ciencias naturales ni rechazar la religión, aunque sí formas supersticiosas de religiosidad y formas de concebir la racionalidad que sean incompatibles con la de las ciencias naturales.

Inmaterialismo (*Inmaterial Hypothesis*): doctrina berkeleyana que considera intrínsecamente contradictoria la noción de materia definida como sustrato no pensante de ideas.

Libertino (*Libertine*): filósofo que defiende la relatividad o inexistencia de reglas morales objetivas, en especial en lo concerniente al autodominio de los deseos o pasiones.

Materia (*Matter*): en Berkeley, sustrato no pensante de ideas. A lo largo de la historia de la filosofía ha recibido numerosas definiciones distintas y hasta incompatibles, como la de pura posibilidad de ser algo en Aristóteles, o la de principio de toda actividad en la naturaleza, incluida la de pensar, en D'Holbach.

Materialismo (*Materialism*): doctrina filosófica que sostiene que el único nivel de realidad objetiva es el de la materia. La significación exacta de esta doctrina depende, por tanto, de la noción de sustancia material a la que se refiere. La tesis de que solamente existen sustancias materiales no implica necesariamente una postura materialista, porque permite aceptar, dentro de cada sustancia material, otros niveles de realidad, como en el caso del *hardware* y el *software* en un ordenador.

Naturaleza (*Nature*): en Berkeley, conjunto ordenado y con sentido de signos que sirven de comunicación a espíritus o mentes. Generalmente significa la totalidad de objetos físicos del universo y las relaciones entre ellos.

Neoplatonismo (*Neoplatonism*): corriente filosófica que integra elementos de la filosofía de Platón con otros de otras fuentes, como el aristotelismo o los primeros autores cristianos. El neo-

platonismo concibe el mundo como expresión de la divinidad o la perfección en diferentes niveles de realidad jerárquicamente superpuestos que determinan la mayor o menor dependencia de la materia.

Noción (*Notion*): conocimiento intuitivo y no mediado por imagen sensible alguna de la mente y sus operaciones.

Obediencia pasiva (*Passive Obedience*): obligación de todo ciudadano de obedecer cualquier mandato del poder legalmente establecido.

Sentido común (*Common Sense*): en Aristóteles —que inventó la expresión— es la doctrina de que los datos de nuestros cinco sentidos convergen en un sentido común único que configura nuestra experiencia de los objetos físicos coordinándolos a todos. En el siglo XVIII designó la corriente filosófica que considera que el mundo es tal como lo muestran nuestros sentidos y que es imposible o absurdo cuestionar filosóficamente y de manera global nuestro conocimiento del mundo. Además, asume que el lenguaje natural de los seres humanos sirve para reflejar adecuadamente ese mundo aunque pueda formular juicios erróneos sobre él.

Lecturas recomendadas

Arnau, J., *El efecto Berkeley: Un elogio de la atención*, Valencia, Pre-textos, 2015. Una interesante aproximación biográfico-literaria a la figura de Berkeley desde un enfoque teatral. Su principal aportación es acercar la extraña figura de Berkeley a un público actual.

Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, México, Biblioteca de la Universidad de México, 1988. El gran interés de esta obra reside en el seguimiento simultáneo de la doctrina de los tres grandes empiristas, lo que permite apreciar mejor similitudes y divergencias.

Iglesias,L. A., *Berkeley el empirista ingenioso*, Barcelona, Batiscafo, 2015. Introducción amena, de un tono más periodístico que académico, al contexto de la obra de Berkeley con especial incidencia en el lugar que ocupa dentro del empirismo británico.

Pitcher, G., *Berkeley*, México, FCE, 1983. Se trata de uno de los grandes clásicos en castellano, y una de los primeros estudios que pusieron al alcance del gran público una senda clara para la comprensión del ideario berkeleyano.

Quintanilla, I., *George Berkeley*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995. Propone una breve introducción al autor e incluye una interesante selección de textos y una extensa selección de los artículos más clásicos de los estudiosos de la filosofía de Berkeley.

ROBLES, J. A., *Estudios berkeleyanos*, México, UNAM, 1990. Estudio detallado y riguroso de las obras de Berkeley publicadas póstumamente que sirve también como introducción a algunos de los motivos fundamentales del pensamiento del autor, especialmente los relacionados con la ciencia y la filosofía del lenguaje.

—, *Las ideas matemáticas de George Berkeley, obispo de Cloyne*, México, UNAM, 1993. Obra para especialistas, pero no por ello menos clara e interesante a la hora de comprender el estilo del pensamiento de Berkeley.

ROSSI, M. M., *¿Qué ha dicho verdaderamente Berkeley?*, Madrid, Doncel, 1971. Situada entre la monografía y el ensayo, y especialmente cuidadosa con los tópicos y simplificaciones en el pensamiento de Berkeley, esta obra amplía la visión de las presentaciones tradicionales.

STRATHERN, P., *Berkeley en 90 minutos*, Madrid, Siglo XXI, 2004. Breve presentación de algunos de los principales temas del pensamiento de Berkeley en una colección dirigida inicialmente a un público joven.

URSOM, J. O., *Berkeley*, Madrid, Alianza, 1984. Otro de los grandes clásicos en castellano que se aproxima a la obra de Berkeley desde el enfoque de la filosofía analítica y presta una especial atención a las implicaciones metafísicas y de la filosofía del lenguaje.

Índice

Índice